بسم الله الرحمن الرحیم

یازده رساله فارسی

(فلسفی، منطقی، عرفانی)

از

حسن حسن زاده آملی

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی
وابسته به
وزارت فرهنگ و آموزش عالی

شماره: ۵٤۲

تیراژ: ۳۰۰۰

چاپ اول: ۱۳۶۳

ناظر چاپ: بیوك رضائی

چاپ: زندگی

بهاء: ۱۰۰۰ ریال

فهرست

بسم‌الله الرحمن الرحیم

قال رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله وسلم: من مات و میراثه الدفاتر والمحابر وجبت له الجنة (باب ۵۱، ارشاد القلوب دیلمی).

رسائل عالمان، تراث علمی ارزشمند آنانست که در موضوعات خاص با اهتمام فاردو عزم واحد تحقیق و تصنیف شده‌اند. لذا غالباً در موضوعاتشان انفع از صحف مبسوطه و اوقع فی‌النفوس‌اند.

این کمترین به تشبه بزرگان از باب الق دلوك فی‌الدلاء برای مشغول داشتن نفس رسائل عدیده‌ای‌در موضوعات گوناگون تدوین کرده است که از آن‌جمله این یازده رسالهٔ فارسی است که اینك با همت والا و کوشش بیدریغ و قابل تقدیر ذوات دانشمند و دانش‌پرور مؤسسهٔ محترم‌مطالعات و تحقیقات فرهنگی ـ زادهم‌الله تعالی تأییداً و توفیقاً ـ باطبعی مرغوب

و نحوی مطلوب بصورت سفینه‌ای درمجرای نشرقرار گرفته است.

هریك از رسائل این سفینه را در موضوع خود اهمیتی بسزا است که روا است ـ بگفته نصرالله منشی تمسك و تمثل جویم:

در سخنم که جان بدو دارد میل
پروردهٔ دریاست نـه آوردهٔ سیل

الف: رساله «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» است که در آن بمنهل عذب صحف عرفانیه و حکمت متعالیه در توحید حق و حق توحید، معاضد بـه درر آیات و غرر روایات و دیگـر شواهد و بینـات بحث میشود.

ب: رساله «نهج‌الولایه» است کـه در آن بـه براهین قاطعه مبرهن می‌شود که همواره انسان کاملی با بدن عنصری در عالم طبیعی و سلسلهٔ زمـان بایـد موجود بوده باشد که چنین کس بـه حکم تضافـر و تواتر روایات جوامع فریقین درعصر محمدی صلی‌الله علیه وآله وسلم، بقیة‌الله و تتمة‌النبوة وخاتم اولیاء علی الاطلاق مهدی موعود است که جز در نبوت تشریعی و دیگر مناصب مستأثره ختمی حایز میراث خاتم به نحو اتم است.

ج: رساله «انه الحق» است کـه در دو مسألـه شریف موضوع مسائل صحف کریمه اهل الله، و دیگر معرفت نفس که مفتاح خـزائن ملکـوت است، بحث می کند.

د: رساله «سی‌فصل» است در تعیین خط زوال‌و مشرق و مغرب اعتدال و تحصیل سمت قبله آفاق بـه

طریق دائره هندیه که در موضوع خود رساله‌ای بدیع است.

ه: «تصحیح رساله قضا و قدر علامه دهدار و تعلیقات بر آن» که‌چون راقم آن را درموضوع خود بسیار ممتع و مفید یافته است و تا آنجاکه آگاهی دارد در دست طبع و نشر قرار نگرفته است، درمعرض استفاده ارباب علم نهاده است.

و: «رساله‌ای در تعیین سمت قبله مدینه و تعیین خط زوال به‌اعجاز رسول‌الله صلی‌الله علیه‌وآله وسلم» که معجزه فعلی باقی آن حضرت است.

ز: «رساله‌ای در میل کلی» که در آن بحث از مبدأ تاریخی شکل شانزدهم مقاله چهارم اصول اقلیدس، و انتقاص میل کلی، و انطباق و انفتاح ـ معدل‌النهار و منطقة البروج، و تفسیر رتق و فتق کریمه ان السموات والارض کانتارتقا ففتقناهما، و حرکت نقطهٔ اعتدال یعنی حرکت اقبال و ادبار، می‌شود که چون دیگر رسائل این سفینه حائز اهمیت خاصی است.

ح: «رساله‌ای در چند مطلب ریاضی» است.

ط: «رساله‌ای در تکسیر دائره و تحصیل نسبت قطر به محیط» است.

ی: «رساله‌ای در ظل ـ تانژانت ـ و تحصیل جیب و ظل و ظل تمام وجیب تمام و فروع چندی متفرع بر آن» است که در موضوع خود چون دیگر اترابش بسیار مغتنم است.

یا: مقاله‌ای در پیرامون فنون ریاضی و ترغیب و تحریص به تعلیم و تعلم آن.

مرجو از فیاض علی‌الاطلاق این که این سفینه‌از آثار مؤثر مؤسسهٔ خیرنهاد و سعادت بنیاد مطالعات و تحقیقات فرهنگی، و مقبول طبع مردم صاحب‌نظر بوده باشد، ان الله لایضیع اجرَ من احسن عملا.

قم
حسن حسن‌زاده آملی

۱

وحدت

از دیدگاه عارف و حکیم

بسم‌الله الرحمن الرحیم

وحدت حقه حقیقیه ذاتیه، ذات کبریائی واحد احدی را سزا است که یکسره آیات وجودیه، شجون شئون ذاتیه‌او و ظهورات نسب اسمائیه اویند. لااله الاالله وحده وحده وحده.

و وحدت حقه حقیقیه ظلیه، ذوات نوری أوحدی أوتادی را روا است که روابط رقائق حقائق ازعین جمع به‌محل تفصیل‌اند و وسائط نزول‌معانی از سماء قدس به مقام تنزیل، صلوات‌الله علیهم اجمعین.

این رساله حاوی دومقاله و یك‌رساله دیگر است که تـاکنون بزیور طبع متحلی نشده‌اند و درج آنها را در این رساله بمناسبت روی آوردن بحث مغتنم شمرده‌ایم:

الف ـ مقاله‌ای در بیان وحدت وجود بقلم رفیع استاد اعظم، حکیم متأله، جامع‌المعقول والمنقول آیة‌الله العظمی‌حضرت حاج‌میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی قدس سره العزیز.

ب ـ مقاله‌ای در مبدأ و معاد تألیف سعدبن منصوربن کمونه که خود متضمن رد شبهه معروف به شبهه ابن‌کمونه است.

ج ـ رساله‌ای در تفسیر سوره مبارکه توحید تألیف صاحب مشارق الیقین شیخ عارف حافظ رجب‌بن محمد برسی حلی.

مباحث وحدت در کتب حکیمان و به‌خصوص در صحف عارفان به

شعوب کثیره در موضوعات عدیده منشعب است، وما بتوفیق خداوند سبحان در این رساله در بیان وحدت حقّـه حقیقیه ذاتیه و ظلیه، و چنـد مسأله توحیدی مطالبی تقدیم می‌داریم.

مقدمه

در این رساله به تأیید و تسدید حق سبحانه و تعالی، مبین می‌شود که وحدت حقیقی آنست که ذوق تأله کمل اهل توحید حکم می کند، وصدیقین در توحید فقط همین زمره‌اند، و برهان آنان به حقیقت برهان صدیقین است، و دیگران به‌خصوص متقشفین هرچند در وحدت و اقسام آن بحث کرده‌اند بلکه از ذوق تأله‌و برهان صدیقین هم‌تفوه نموده‌اند ولی در کثرت متوغل و متوحل‌اند، آری:

هردو صورت گربهم ماند رواست	آبِ تلخ و آب شیرین را صفا است
جز که صاحب ذوق که شناسد بیاب	او شناسد آب خوش از شوره آب
بحر تلخ و بحر شیرین همعنان	در میانشان برزخ لایبغیان
صدهزاران اینچنین اشباه بین	فرقشان هفتاد ساله راه بین

اگر مستعدی منصف باعین صافی، و عقل ناصع در کنف کاملی اودیه و عقبات طی کرده، ومراحل ومنازل پی کرده درزبر ارباب قلم و اصحاب حکم سیر علمی کند، به حق‌الیقین تصدیق کند که حقائق حکم الهیه و عیون مسائل حکمت متعالیه را و ان شئت قلت روح فلسفه و لب لباب‌عرفان را فقط در صحف کریمه وارثان مقام ختمی صلی‌الله علیه وآله وسلم، باید یافت که به‌اعتلای فهم خطاب محمدی (ص) نائل آمده‌اند ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم، که هم به تنها کتاب کامل وحی الهی انتماء دارند، و هم از منبع فیض ولایت اهل طهارت و عصمت ارتواء می‌نمایند. هم موضع

سره، و لجاء أمره، و عيبة علمه، و موئل حكمه، و كهوف كتبه، و جبال‌دينه.
لايقاس بآل محمد (ص) من هذه الامة أحد، ولايسوى بهم من جرت نعمته
عليه ابداً (آخر خطبه دوم نهج‌البلاغه).

و در واقع چنانست که محیی‌الدین عربی در مقام احتظای از مائده شهودیه، و اغتذای از مأدبه الهیه، درفص یوسفی فصوص الحکم گوید: فانظر ماأشرف علم ورثة محمد (ص). و نیز در دیباچهٔ آن گوید: ولست بنبی ولا رسول ولکنی وارث ولآخرتی حارث.

و همچنین درباب سیصدو هفتاد وسه فتوحات گوید: مع اننا لسنابرسل مشرعين ولاانبياء مكلفين وانما قلنا ذلك لئلايتوهم انی وامثالی ادعی‌النبوة لا والله مابقی الامیراث وسلوك علی مدرجة محمد رسول‌الله (ص).

این لسان صدق صاحب فصوص و فتوحات در بیان شأن ورثه حضرت خاتم (ص) است چنانکه تعبیرش این بود فانظر ما اشرف علم ورثة محمد (ص).

جناب ثقة‌الاسلام کلینی در جامع کافی به اسنادش از کشاف حقائق و امام به حق ناطق جعفربن محمد الصادق (ع) روایت کرده است عن ابی البختری عن ابی عبدالله (ع) قال:

ان العلماء ورثة الانبياء و ذاك ان الانبياء لم يورثوا درهماً ولادينارا وانما اورثوا احاديث من‌احاديثهم فمن أخذبشیء منها فقد أخذ حظاً وافراً (ص٢٤ ج ١ معرب).

صدرالمتألهین در چندجای کتاب عظیم‌الشأن اسفار می‌فرماید که آنچه در این کتاب آمده است در کتب قدماء نیامده است. از آن جمله در آخر فصل دوم باب دهم‌جلد چهارم آن (ص ١٣٠ رحلی) فرموده است: فانی اعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من احوال الوجود اموراً يقصرالافهام الذكية عن دركها، ولم يوجد مثلها فی زبر المتقدمين والمتأخرين و الحكماء والعلماء لله‌الحمد ولـه‌الشكر. در این عبارت از خودش خبر می‌دهد و این عالم راسخ خود آنجناب است که در آخر گفت لله‌الحمد وله الشكر و گرنه برنعمت دیگری شکر کردن و حمد

نمودن معنی ندارد لذا متأله سبزواری در تعلیقه‌اش براسفار در این مقام گوید:

اراد نفسه الشریفة والحق معه، و تحقیقاته الأنیقه اعدل شاهد علی ما أفاده شکرالله مساعیه.

در همین یك مسأله وحدت توحیدی که این رساله متکفل اشاراتی در پیرامون آنست، کجا مانند کتاب توحید کافی و کتاب توحید صدوق و خطب توحیدی نهج‌البلاغة و صحیفه سجادیه و کتاب توحید بحار وبسیاری ازجوامع روائی فریقین که عدآنها فعلابرایم میسورنیست، می‌توان یافت.!؟

چه کسی را یارای آنست که در اندیشهٔ هموزن آنها در حقائق ودقائق توحید سخن گفتن، دم برآورد و تفوه بدان بنماید؟!

آن کیست که در آستانه عرشی منزلت هـریك از آنها سر تکریم و تعظیم فرود نمی‌آورد و به‌عجز و قصور خود اعتراف نمی کند.

کدام عارف متأله و حکیم متبحر در حکمت متعالیه، در برابر خطبه یکصد و هشتاد و چهار نهج‌البلاغه که جناب سید رضی رضوان‌الله علیه در عنوان آن فرمود: و تجمع هذه الخطبة من اصول العلم ما لاتجمعه خطبة، انگشت حیرت به دندان نمی گیرد، و یا سر به گریبان فکرت فرو نمی‌برد.

و همچنین در تمام موضوعات اصول عقائد انسانی، از مبدأ تا معاد، و عیون مسائل مدینه فاضله در جمیع ابعاد سیاسات، و فروع نوامیس الهی از طهارات تادیات،ورؤوس فضائل انسانی در تمام شئون اخـلاق و آداب، و أمهات مقامات عرفانی ازتجلیه تافناء؛ چه‌کسی درغیر ملت اسلام عشرعشری از اعشار آنچه راکه منطق وحی حضرت ختمی‌مرتبت و اهل‌بیت طهارت و عصمت او که‌تبیان آیات قرآنی و مبین حقائق أسماء فرقانی‌اند فرموده‌اند، نشان دارد.

شیخ رئیس در اواخر الهیات شفاء گوید: وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم یعتقد انها فریضة من عندالله و کان مع اعتقاده ذلك یلزم فی کل فعل ان یتذکر الله ویعرض عن غیره لکان جدیرا بان یفوز من هذالزکاء بحظ فکیف اذا استعملها من یعلم ان النبی من عندالله تعالی و بارسال‌الله تعالی و

واجب فی‌الحکمة الالهیة ارساله وان جمیع مایسنه فانما هو مما وجب من عندالله ان‌یسنه و ان جمیع مایسنه من عندالله تعالی (ص ۲۹۶ج۲ طرحلی).

خلاصه گفتار جناب‌شیخ رئیس قدس سره این که: :اگراین افعال‌را- یعنی آداب و احکام اسلام را- کسی که معتقد به وحی هم نباشد انجام‌دهد رستگار خواهد بود تا چه رسد به کسی که آنرا از جانب خداوند متعال معتقد است.

به راستی اگر باقطع نظر ازدینداری، احکام اسلام در متن اجتماع پیاده شود آن اجتماع مدینه فاضله خواهد شد تا چه رسد که تعبد به شرع و اعتقاد به ثواب و عقاب هم برآن مترتب باشد.

این علمای بزرگ اسلام که مفاخر عالم علم‌اند، و مصنفات ارزشمند آنان درتمام ابعادعلوم و کمالات انسانی‌و اجتماعی، سبب تأسیس کتابخانه‌ها و مایه قیمت و ارج ملتها و پشتوانه علمی و اقتصادی کشورها گردیده‌اند از توفیق به نیل رتبت وراثت حضرت خاتم (ص) بدان پایه رسیده‌اند. و از لیاقت و کفایت به اغتذاء و احتظای از مأدبةالله اعنی قرآن مجید، و مائده‌های آسمانی اهل ولایت اعنی روایات صادره از عترت صاحبان این همه آثار علمی شده‌اند.

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود
این همه قول و غزل تعبیه در منقارش

شیخ رئیس در اول فصل دوم مقاله هفتم الهیات شفاء گوید: ان کل صناعة فان لها ابتداء نشأة تکون فیها نیة فجة غیرانها تنضج بعدحین، ثم انها تزداد وتکمل بعدحین آخر، ولذلك كانت الفلسفة فی قدیم ما اشتغل به الیونانیون خطبیة ثم خالطها غلط و جدل. و کان السابق الی الجمهور من اقسامها هوالقسم الطبیعی ثم اخذوا ینتبهون للتعلیمی ثم للالهی. و کانت لهم انتقالات من بعضها الی بعض غیر سدیدة.

یعنی هر صناعتی در آغاز پیدایش نپخته است و پس از زمانی پخته می‌شود و بعد از زمانی دیگر فزونی می گیرد و به‌کمال می‌رسد، لذا فلسفه در قدیم که یونانیان بدان اشتغال داشتند خطابی بود و به غلط و جدل

آمیخته شد. و جمهور به قسم طبیعی از اقسام آن سبقت گرفته بودند و پس از آن به تعلیمی و سپس به‌الهی آگاهی یافتند، و از بعضی علوم به بعض دیگر انتقالاتی نااستوار داشتند.

این سخن را هرچند جناب شیخ در تمهید رد مثل نوریه کلیه الهیه معروف به مثل افلاطونیه آورده است و مرضی این جانب نیست ولکن در عین حال بیان‌گر واقع و حقیقتی است که به‌ظهور دولت حقه الهیه اسلام، سره از ناسره تمیز یافت و معارف حقه احیاء شده‌اند و به نضج و کمال غائی خود رسیده‌اند.

انظار و افکار دانشمندان اسلامی در تمام فنون بر یونانیان فائق آمده است و آنها را کماً و کیفاً تحت شعاع خود قرار داده است. آنچه را که آن بزرگان آورده بودند این بزرگ‌مردان برخی را امضاء و تصدیق و برخی را تصحیح و تکمیل کرده‌اند و در بسیاری از شعب علمی، اساس جدیدی طرح کرده‌اند و طریق نزدیکتری تحصیل نموده‌اند که تفاوت بسیار است تا بدان حد که اگر کسی در مقام مقایسه بگوید: شبه در بازار جوهریان جوی نیرزد، و چراغ پیش آفتاب پرتوی ندهد، و مناره بلند در دامن کوه الوند پست نماید؛ حق گفته است.

غرض از عرض این مقدمه اشارتی به کمال نهائی رجال وحی قرآن و تعالی پیروان آنان، و اوج عروج معارف اسلامی است نه از راء و تنقیص اعاظم سلف، زیرا

بزرگش نخوانند اهلِ خرد　　　که نام بزرگان به زشتی برد

امام صادق علیه‌السلام که خود سلیل نبوت و ثمره شجره طیبه طوبای امامت است در پایان توحید مفضل، علم‌پروری فرموده است و ارسطو را به بزرگی یاد نموده است که وی مردم زمانش را از وحدت صنع به وحدت صانع مدبر حکیم، دلالت کرده است. قد کان من القدماء طائفة انکروا العمد والتدبیر فی‌الاشیاء وزعموا ان کونها بالعرض والاتفاق وقد کان ارسطاطالیس رد علیهم فقال ان‌الذی یکون بالعرض والاتفاق انما هوشیء یأتی فی‌الفرط مرة مرة لأعراض تعرض للطبیعة فتزیلها عن سبیلها و لیس بمنزلة الأمور

الطبیعیة الجاریة علی شکل واحد جریاً دائماً متتابعاً (بحار ج ۲ ص ٤٦ و ٤٧ ط کمپانی) بسی مایه فخر و مباهات ارسطو که سلیل نبوت صادق آل محمد (ص) نام اورا به‌زبان آورده است و وی‌را به‌بزرگی یادفرموده‌است و گویا لسان‌الغیب حافظ اززبان ارسطو به‌حضور آن حجت بالغه حق سبحانه عرض می‌کند:

من که باشم که بر آن خاطر عاطر گذرم
لطفها می‌کنی ای خاك درت تاج سرم

توهم این که حکمت الهیه متعالیه اسلامی، همان فلسفه یونانی است، ظلمی بس عظیم است، و تفوه بدان گناهی نابخشودنی است و اگر برخی از مواریث علمی یونانیان را که به مسلمانان رسیده است، و تصحیح وتکمیل و تکامل آن را در اسلام عنوان کنیم سخن بدرازا خـواهد کشید لعل‌الله یحدث بعد ذلك امراً، فعلا مقدمه را به‌بیان بعضی ازبزرگان خاتمه می‌دهیم:

صائن‌الدین علی‌بن محمدبن محمدترکه در آغاز تمهید القواعد فی شرح قواعد التوحید (ص۳ چاپ سنگی)، افاده فرموده است:

ان‌مسألة التوحیدجسماحققه المشاهدون وطبق‌ماشاهده المحققون من اولی الکشف والعیان مما لم‌یهتد الیه الی الآن نظر ذوی‌العقول بمشاغل الحجج والبرهان الامن ایده‌الله بنور منه‌و وفقه بهدایته‌الیه مـن الحائزین منهم مرتبتی الاستدلال العقلی و الشهود الـذوقی، الفائزین بمنقبتی العلم العلی والکشف الآلی الذین خلصهم‌الله تعالی عـن مضائق المقـدمات من الخطابیة والبرهانیة الی‌اقضیة الواردات الکشفیة والمخاطبات العیانیة‌بحسن متابعة الانبیاء صلواةالله علیهم اجمعین الذین‌هم روابط رقائق الحقائق من عین الجمع الی محل التفصیل، و وسائط نزول المعانی عن سماء القدس الی مقام التنزیل، سیما من تأسی منهم اسوة حسنة بالاول منهم وجوداً و رتبة والآخر منهـم زماناً و بعثة محمدالذی هـوغایة الغایات و آثاره المنیفة مورد الکمالات و منبع السعادات علیه و علی‌آله افضل الصلوات و اجمل التحیات، لذا تری امته الشریفة اذا حاولوا تحقیق معانی التوحید وفقوا بین البراهین‌العقلیة والنوامیس النقلیة بمالایتصور علیه‌المزید حیث‌یدفعون

شبهات بعض الفلاسفة القاصرین عن تطبیق ما افادهم النظر الصحیح لما انزل علیهم النص الصریح. و کذلك فی‌سائر العلوم الحقیقیة و المعارف الیقینیة قد بینوا مواقع خللهم واظهروا مواضع زللهم بما یستبان منه محل‌اللبس و یتمیز به السهاء من‌الشمس کل ذلك انما هی شعشعة من ذکاء تمیط لیلا ادهم، بل شنشنة اعرفها من اخزم.

این کلامی است در کمال عدل و انصاف زیرا که به‌طلوع شمس‌حقیقت محمدیه از افق اعلای کهکشان ملکوت معارف و حقائق، ظلمات اوهام کاسد و دیاجیر آرای فائل زایل شده‌اند و مصابیح عقول و اذواق نفوس مستعده مشتعل گردیده‌اند یا ایها النبی انا ارسلناك شاهدا و مبشرا و نذیرا و داعیا الی‌الله باذنه و سراجاً منیراً.

ترجمه عبارت فوق ابن‌ترکه این‌که: هرآینه مسأله توحید بـه‌حسب تحقیق اهل مشاهدت، و به‌طبق مشاهدت اهل تحقیق کـه صاحبان کشف و عیانند، از مسائلی است که تاکنون نظر ارباب عقول به‌سبب مشاغل آنان به حجج و برهان، بدان راه نیافته است. مگر کسانی که خداوند آنان را به نور خود تأیید فرموده است و به‌هدایت خود توفیق داده است که حائزهردو مرتبت استدلال عقلی و شهود ذوقی‌اند، و فائز به‌هردو منقبت علم علی و کشف آلی‌اند بدان‌راه یافته‌اند، که خداوند آنان‌را ـ به‌سبب حسن‌متابعتشان مرانبیاء صلوات‌الله علیهم اجمعین را که روابط رقائق حقائق از عین جمع به محل تفصیل‌اند، و وسائط نزول معانی ازسماء قدس به‌مقام تنزیل‌اند ـ از تنگناهای مقدمات خطابیه و برهانیه خلاصی داد و به قضایای واردات کشفیه و مخاطبات عیانیه کشانده است. به‌خصوص کسانی راکه به اول انبیاء به‌حسب وجـود و رتبت، و آخـر آنان بـه حسب زمان و بعثت حضرت محمد(ص) که غایت غایات است‌و آثارمنیفه اومورد کمالات و منبع‌سعادات است حسن متابعت وتأسی نیکو نموده‌اند. لذا می‌بینی که امت‌شریف اوچون قصد تحقیق معانی توحید می‌نمایند، بین براهین عقلی و نوامیس نقلی‌چنان وفق می‌دهند که مزید برآن متصور نیست آن‌چنان تحقیق و تـوفیقی که شبهات بعضی از فلاسفه عاجز و قاصر در تطبیق نظر صحیح با نص صریح

را، رفع نموده‌اند.

نه‌تنها در این یك مسأله توحید بلکه در سایر علوم حقیقی و معارف یقینی، مواقع خلل و مواضع زلل آنان را بیان کرده‌اند به ادله‌ای که محل التباس از فروغ آنها روشن شد، و کوکب‌سها از شمس ـ یعنی سهای‌آرای نظری و فلسفی پیشینیان از شمس شهود عرفانی و ایقانی متنور ومستضیئی از نور قرآن ـ متمایز شده است، همه این برکات از شعشعه شمس نبوت‌است که ظلمت شب دیجور را اماطه و ازاله کرد، بلکه از سجایای خداوند قدیم الاحسان است[1].

به حسن خلق و وفا کس به یار ما نرسد
ترا در ایـن سخن انکار کار ما نرسد

اگرچه حسن فروشان بجلـوه آمده‌اند
کسی به حسن و لطافت به یار ما نرسد

هزار نقش برآید ز کلك صنع و یکی
بـه دل‌پـذیـری نقش نگار مـا نرسد

هـزار نقد بـه بـازار کائنات آرنـد
یکـی بـه سکه صاحب عیار مـا نرسد

به‌مناسبت کلام محققانه ابن‌ترکه سزاوار می‌بینم که بیان رسای استادم حضرت علامه ذوالفنون طود تحقیق وتفکیر، آیة‌الله حاج میرزا ابوالحسن شعرانی رضوان‌الله تعالی علیه را از کتاب ارزشمند راه سعادت آن جناب به عنوان مزید بصیرت نقل کنم:

در پیدایش تمدن عظیم اسلامی

«آنکه تاریخ خوانده است و براحوال امم گذشته آگاه گردیده داند که تا زمان پیدایش یونان هیچ قومی بدان پایه ازعلم نرسیدند و آن تمدن نیافتند و آنها که پیش از یونان بودند همه درعلم و تمدن پست‌تر از آنان

۱ــ شنشنة اعرفها من‌اخزم، ضرب‌المثل معروف عرب است، و ما به مناسبت مقام، غرض از اتیان آن را به قلم آورده‌ایم.

بودند و اندکی پیش‌از اسکندر علما و حکما در یونان بسیار شدند چون سقراط و افلاطون. و اسکندر که عالم را بگرفت علم‌و زبان یونانی را در جهان منتشر کرد و مردم را از آن بهره‌مند ساخت تا هزار سال زبان‌یونانی زبان علمی جهان بود و دانشمندان بدان زبان علم می‌آموختند و کتاب می‌نوشتند هرچند خودیونانی نبودند حتی‌پیروان حضرت مسیح علیه‌السلام تاریخ آن حضرت راکه انجیل نام‌دارد به زبان یونانی نوشتند، ولفظ انجیل هم کلمه یونانی است بمعنی‌مژده باآنکه هم‌خود آنهاوهم حضرت عیسی (ع) زبانشان عبری بود.

هزار سال پس از اسکندر حضرت خاتم انبیاء محمدبن عبدالله (ص) ظهور کرد و قرآن را به‌عربی آورد و اوضاع جهان دگرگون شد، زبان عربی جای زبان یونانی را گرفت و از آن درگذشت و مسلمانان علوم یونانی را گرفتند و چندین برابر برآن افزودند و این مقام که زبان عربی در جهان یافت و علومی که به این زبان نوشته شد هیچ زبانی قبل از آن‌این مقام نیافت.

در تواریخ آمده است که کتابخانه اسکندریه در مصر بزرگترین کتابخانه دنیای قدیم بود محتوی برعلوم یونانی و بیست و پنجهزار جلد کتاب داشت اما به‌عهد اسلام کتابخانه مسلمانان بریك میلیون شامل بود.

و جرجی زیدان در تاریخ تمدن اسلام و تاریخ آداب اللغه گوید:

دو خلیفه فاطمی مصر عزیزبالله (۳۶۵-۳۸۶) و حاکم بامرالله (۳۸۶-۴۱۱) در مصر کتابخانه‌ها انشاء کردند مشتمل برنزدیك یك‌میلیون کتاب یعنی چهل برابر کتابخانه یونانیان در اسکندریه.

ونیز گوید: کتابخانه‌های بزرگ در مصر و عراق و اندلس و غیر آن بسیار بود هریك مشتمل بر صدها هزار جلد و ابواب آن برای طالبان علم و مطالعه‌کنندگان باز بود. پس آثار دانش عربی چهل برابر بیش از یونان بود.

در علم ادب و اخلاق و موعظه و فقه و سیاست مدن و جغرافیا، یونانیان کتاب داشتند اما باکتب عربی قابل مقایسه نیست نه از جهت کثرت

و نه تحقیق. در یونان کتاب اخلاقی مانند احیاءالعلوم، و جغرافی مانند معجم‌البلدان نبود، و در ریاضی خصوصاً حساب و جبر و مقابله و هیأت و نجوم مسلمانان بر یونانیان تفوق عظیم داشتند، و یونانیان از علم حساب و جبر و مقابله تقریباً هیچ آگاه نبودند و ارثماطیقی یونانی علم دیگر بود غیر حساب و این اعداد ۱، ۲، ۳ میان آنها معمول نبود و در سایر علوم حکمی و طبی هم ازآنها کمتر نبودند بلکه رجحان داشتند و اینها همه از برکت قرآن است و مااین سخن را به گزاف نگوئیم که تجربه و تاریخ بر آن گواه است.

عرب و همه مردم مشرق را پیش از اسلام این نبوغ و ترقی نبود که با یونانیان همسری کنند، اما پس‌ازاسلام چنان ترقی کردند که یونانیان و اتباع آنها را برانداختند و درگذشتند و چون هریك یك‌علوم را نظر کنیم بینیم قرآن سبب آن گردید.

در آغاز اسلام علم مسلمانان فقط فراگرفتن قرآن بود و الفاظ و معانی آن را از صحابه و تابعین یاد می‌گرفتند، و چون الفاظ آن را کلام خدا می‌دانستند به حفظ کردن کلمه بکلمهٔ آن می‌کوشیدند و علم قرائت پدید آمد آنگاه برای حفظ آن از خطای در اعراب و بنا و صحت واعتلال صرف و نحو تدوین شد، و تدوین این دوعلم بی‌تتبع لغت و قواعد ادبی دیگر میسر نبودآنگاه برای دریافتن فصاحت وبلاغت قرآن علم‌معانی وبیان پیدا شد و برای دانستن تفسیر و معانی این کتاب‌کریم به اکثر علوم نیازمند گشتند چون تاریخ و هیأت و کلام و امثال آن تا آیات قرآن را تفسیر کنند.

و چون قرآن به متابعت رسول و اطاعت او امر فرموده بود محتاج به ضبط کلام او گشتند و به تدوین احادیث‌آن حضرت پرداختند و درصدد جمع گفتار او برآمدند و برای آنکه حدیث دروغ را از راست تشخیص دهند ناچار گشتند درعلل نفوس تأمل کنند و بدانند چه صفتی در نفوس بشر آنان را وادار به دروغگوئی یا مجبور به راستگوئی می‌کند زیرا که دروغ ساختن هم در نفوس بشر علل و قواعد منظمه دارد و راست گفتن

همچنین و محتاج به شناختن و معاشرت با راویان حدیث و تجربه حالات و ملکات آنان گشتند و علم حدیث ودرایه و رجال پدید آمد، و نیز چون در قرآن برای نماز امر بتحصیل وقت و قبله شده بود ناچار گشتند برای تعیین سمت قبلهٔ بلد و اوقات نماز هیأت و نجوم بیاموزند، و هیأت و نجوم آنان را به‌سایر شعب ریاضی محتاج ساخت، و قوانین میراث و فرائض چون در اسلام حساب پیچیده دارد آنان را به‌آموختن علم حساب واداشت، و برای زکات و خراج به مساحت اراضی و علم هندسه پرداختند، و جهاد و حج راه جهان گردی و سیاحت به‌روی آنها بگشود واطلاع براحوال امم‌مختلفه و کشورهای جهان یافتند و کتب جغرافیا و امثال آن را این حاجیان و مجاهدان نوشتند.

و چون در قرآن از تقلید آباء و اجداد نهی کرده است و دعوت به دین حق و تحقیق ادله را واجب فرموده و مخالفین اسلام و منکرین ادیان پیوسته در احتجاج بامسلمانان بودند مسلمانان هم مجبور شدند با آنان از راه استدلال مباحثه کنند و از این‌رو براقوال حکمای یونان و غیر آنان آگاه گشتند و طریقهٔ استدلال و منطق آموختند و هکذا چون دقت کنی و نیك بنگری همه‌علوم را به برکت قرآن آموختند.

اما علم فقه و اخلاق وطریق سیر و سلوك و تهذیب نفس که غایت‌سیر انسان است البته از آیات قرآن استدلال کرده‌اند و شاهد آورده‌اند، وپس از این ثابت می کنیم که تمدن و علوم فرنگی دنبالهٔ همان علوم اسلامی است و از مسیحیت ناشی نشده است».

این‌بود کلام مورد نظر آن‌جناب که به پیش آمدن مناسبت یاد شده‌به نقل آن تبرك جسته‌ایم.

معجزات قولی سفرای الهی قوی‌ترین حجت برحجت بودن آنان است

چنانکه قرآن کریم خود بهترین حجت بر رسالت خاتم انبیاء محمد مصطفی صلی‌الله علیه وآله است، روایات اوصیای آن حضرت نیز بهترین حجت برحجت بودن آنان است و خود آن بزرگان دلیل امام بودن

خودشان‌اند که الدلیل دلیل لنفسه، و آفتاب آمد دلیل آفتاب.

اگر کسی بانظر تحقیق و دیده انصاف در روایات و خطب و کتب و رسائل و به ویژه در ادعیه و مناجاتهای اهل‌بیت علیهم‌السلام تدبر کند، اعتراف می‌نماید که این همه معارف حقه از اوتاد و ابدال و افرادی که مدرسه ومعلم ندیده‌اند به‌جز ازنفوس مؤید به‌روح‌القدس نتواند بوده‌باشد.

امامیه را در اثبات حقانیت امامت و خلافت یك‌یك ائمه اثنی‌عشر علیهم‌السلام همین معارف مروی از آن بزرگان کافی است. روایات مرتبه نازله قرآن و قرآن مرحله عالیه و روح آنها است. روایات بطون و اسرار آیات قرآنی‌اند که از اهل‌بیت عصمت و وحی که مرزوق به علم لدنی‌اند صادر شده‌اند. و پوشیده نیست که این گونه معجزات قولی، بعد از قرآن و پیغمبر خاتم (ص) از هیچ صحابه و علمای بعد از آنان به جز از ائمه اثنی‌عشر امامیه علیهم‌السلام روایت نشده است، اگر کسی سراغ دارد ارائه دهد، اگر کسی عدیل فرموده‌های آل‌طه از نهج‌البلاغه گرفته تا توقیعات حضرت بقیة‌الله را آگاهی دارد خبر نماید، ما که هرچه بیشتر گشتیم کمتر یافتیم.

وانگهی تنها سخن ازعبارت‌پردازی و سجع وقافیه سازی نیست بلکه سخن در فصاحت و بلاغت تعبیر است بلکه کلام در بیان حقائق‌دار هستی با بهترین تعبیرات عربی مبین، و درج در معنی در زیباترین و رساترین درج صدف عبارت است که نوابغ دهر- وافراد یك‌فن در فنون علوم، در فهم آنها دست تضرع و ابتهال به‌سوی ملکوت عالم دراز می کنند.

ادعیه مأثوره، هریك مقامی از مقامات انشائی و علمی و عرفانی ائمه دین ما است. لطائف شوقی و عرفانی، و مقامات ذوقی و شهودی که درادعیه نهفته است در روایات وجود ندارد زیرا در روایات مخاطب مردم‌اند و با آنان به فراخور عقل و فهم وادراك ومعرفتشان سخن می گفتند. نه هرچه گفتنی بود کما فی‌البحار عن‌المحاسن عن رسول‌الله (ص) انه قال انامعاشر الانبیاء نکلم الناس علی قدر عقولهم (ج۱ص۳۰ بحار ط۱) اما در ادعیه و مناجاتها باجمال وجلال‌مطلق ومحبوب ومعشوق حقیقی‌به رازونیاز بوده‌اند

لذا آنچه‌در نهان‌خانهٔسر ونگارخانه عشق و بیت‌المعمور ادب داشتند به‌زبان آوردند.

معجزات سفرای الهی بر دوقسم است: قولی وفعلی.

معجزات فعلی تصرف در کائنات و تسخیر آنها و تأثیر در آنها، به قوت ولایت تکوینی انسانی باذن الله است، همچون شق‌القمر و شق‌الارض و شق‌البحر و شق‌الجبل و شق‌الشجر و ابرای اکمه‌و ابرص و احیای موتی، و غیرها.

ابرای اکمه و ابرص از حضرت مسیح علیه‌السلام بود که فرمود: و ابریءالاکمه والابرص واحی الموتی باذن‌الله (آل عمران ۵۰). شق‌الجبل از صالح پیغمبر علیه‌السلام، به تفاسیر قرآن کریم ضمن کریمه فقال لهم رسول‌الله ناقةالله و سقیها در سوره شمس، و به باب سیـزدهم نبوت بحار (ص ۱۰۵ط کمپانی) رجوع شود، و شق‌الارض و شق‌البحر از موسی کلیم علیه‌السلام که اولی را درهلاك قارون، و دومی را در هلاك فرعون، اعجاز فرمود. و شق‌القمر و شق‌الشجر از خاتم انبیاء صلی‌الله علیه و آله، درخطبه قاصعه نهج‌البلاغه آمـده است که امیر علیه‌السلام فرمـود: درخت به امر رسول‌الله (ص) از جای خود کنده شد و مانند مرغی بال‌زنـان به سوی پیغمبر اکرم شتافت تا در نزد آن جناب ایستاد.

قلع در قلعه خیبر بـه دست یدالله امیرالمؤمنین امام علی علیه‌السلام ازمعجزات فعلی‌و قدرت‌ولایت تکوینی آن‌جناب است عالم جلیل‌عمادالدین طبری کـه از اعلام قـرن ششم هجـری است، در کتاب بشارة المصطفـی لشیعة المرتضی (ص۲۳۵ طبع نجف) باسنادش روایت کـرده است که امیر (ع) فرمود: والله ما قلعت باب خیبر و قذفت به اربعین ذراعاً لم تحس به اعضائی بقوة جسدیة ولاحرکة غذائیة ولکن ایدت بقوة ملکوتیة و نفس بنور ربها مستضیئة. و همین حدیث شریف را جناب صدوق در مجلس هفتاد و هفتم امالی خود با اندك اختلافی در متن آن به اسنادش روایت کرده است (ص۳۰۷ چاپ سنگی).

معجزات قولی علوم‌و معارف و حقائقی است که به‌تعبیر حضرت‌وصی علیه‌السلام در خطبه اشباح نهج‌البلاغه از ملائکه اهل امانت وحی از حظائر قدس ملکوت برمرسلین نازل‌شده است. سرسلسله معجزات قولی قرآن‌مجید است و معارف صادر از اهـل‌بیت عصمت و وحی و منطق صواب و فصل خطاب، چون نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه و جوامع روائی، تـالی آن و مرتبه نازله آنند هرچند که بیانگر اسرار و بطون و تأویلات قرآنند.

معجزات فعلی موقت و محدود به زمان و مکان و خلـق‌الساعة و زودگذرند، و بعد از وقوع فقط عنوان تاریخی وسمت خبری دارند، بـه خلاف معجزات قولی که در همه اعصار معجزه‌اند و برای همیشه باقی و برقرار.

معجزات فعلی برای عوام است که بامحسوسات آشنایند و با آنهاالفت گرفته‌اند و خو کرده‌اند و پای‌بند نشأت طبیعت‌اند و به ماورای آن سفری نکرده‌اند، این فریق باید باحواس ادراك کنند و به‌خصوص باید بـا چشم ببینند تا باورشان آید. اینان ازنیل به بهجت و وصول بـه لذت روحی و سیر در دیار فسیح معقولات و مرسلات بی‌بهره‌اند و حتی عبادات را به‌امید حور و قصور خیال قاصرشان انجام می‌دهند و از ذوق عبادت احـرار و عشاق ناکام‌اند و بالاخره عوام‌اند خواه در صنایع و حرف مادی ورزیده باشند وخواه نباشند. حضرت امیر (ع) فرمود: ان‌قوماً عبدواالله رغبة فتلك عبادة التجار، و ان قوماً عبدواالله رهبة فتلك عبـادة العبید، و ان قـوماً عبدواالله شکراً فتلك عبادةالاحرار (نهج‌البلاغة حکمت ۲۳۷).

خواص را ـ که قوه عاقله و متفکره پیکر مدینه فاضله انسانی‌اند ـ علوم و معارف بکارآید. این طایفه، معجزات قولی راکه مائده‌های آسمانی و مأدبه‌های روحانی‌اند طلب کنند، نکته‌سنج و زبان‌فهم و گوهر شناسند و می‌دانند که کالای علم کجائی و چگونه کالائی است، وبه تعبیر خواجه در شرح اشارات: الخواص للقولیة اطوع والعوام للفعلیة اطوع.

اصولا انسان با حفظ موضوع وعنوان انسان، همان علوم و معارف و شوق و عشق به‌آنها واعمال صالحه واخلاق حسنه است، و گرنه سرمایه‌مادی

خاك است که برباد است چه‌خود طفل خاکباز است که التراب ربیع‌الصبیان. عاقل مستسقی آب حیات کمال مطلق است، چنانکه عارف محو در مطالعهٔ جمال حق.

کلام رفیع میرداماد در قبسات در معجزه قولی و فعلی

مرحوم میرداماد قدس سره را در آخر قبسات (ص۳۲۱ چاپ‌سنگی) کلامی منیع و رفیع در معجزه قولی و فعلی است:

درباره معجزه قولی فرماید: و بالجملة تنافس‌الحکماء فی‌الرغائب العقلیة اکثر، و عنایتهم بالامور الروحانیه اوفر، سواء علیها اکانت فی‌هذه النشأة الفانیة ام فی‌تلك النشأة الباقیة و لذلك یفضلون معجزة نبینا صلی‌الله علیه وآله اعنی القرآن الحکیم والتنزیل الکریم وهو النور العقلی الباهر، والفرقان السماوی الزاهر (الداهر خ‌ل) علی معجزات الانبیاء من قبل، اذالمعجزة القولیة اعظم و ادوم و محلها فی‌العقول الصریحة اثبت و اوقع، و نفوس الخواص المراجیح لها اطوع وقلوبهم لها اخضع.

و در معجزه فعلی فرماید: و ایضاً ما من معجزة فعلیة مأتی بها الا وفی افاعیل‌الله تعالی قبلنا من جنسها اکبر و ابهر منها و آنق و اعجب و احکم واتقن، فخلق النار مثلا اعظم من‌جعلها برداً و سلاماً علی ابراهیم، و خلق الشمس والقمر والجلیدیة والحس المشترك اعظم من شق‌القمر فی الحس المشترك. ولو تدبر متدبر فی‌خلق معدل النهار و منطقةالبروج متقاطعین علی‌الحدة والانفراج لاعلی زوایا قوائم و جعل مرکز الشمس ملازماً لسطح منطقة البروج فی حرکتها الخاصة و ما فی ذلك من استلزام بدایع الصنع و غرائب التدبیر و استتباع فیوض الخیرات و رواشح البرکات فی آفاق نظام العالم العنصری لدهشته الحیرة وطفق یخر مبهورا فی عقله مغشیا علیه فی حسه و ذلك ان‌هو الا فعل ما من افاعیله سبحانه و صنع ما من صنایعه عز سلطانه، فاما نور القرآن المتألاء شعاعه سجیس الابد. فلا صورت فی الاولین ولن یصادف فی‌الآخرین فیماتنا له‌العقول وتبلغه الاوهام من جنسه ما یضاهیه فی‌قوانین الحکمة والبلاغة، اویدانیه فی‌افانین الجزالة والجلالة.

راقم سطور در حین تسوید عبارت میر «سواء علیها اکانت فی‌هذه النشأة الفانية ام فی‌تلك النشأة الباقية» بیاد کلام دل‌نشین جناب استادش حکیم الهی و عارف ربانی، مفسر عظیم‌الشأن، شاعر مفلق، صاحب تصنیفات عدیده، آقا حاج میرزا مهدی الهی قمشه‌ای رضوان‌الله تعالی علیه افتاد که بارها در مجالس درس اظهار می‌فرمود: من آرزویم این است نهج‌البلاغه را در بهشت از آقا امیرالمؤمنین درس بگیرم و گاهی که سخن از مردن پیش می‌آمد می‌فرمود: برویم در بهشت نهج‌البلاغه را پیش امیرالمؤمنین بخوانیم.

سخن در معجزات قولی پیغمبر و آل او است (ص)، صحابه رسول‌الله در کتب سیر و تراجم و طبقات و تواریخ شناخته شده‌اند و غرر کلمات نظم و نثر مسنام صحابه در آنها نقل شده است، کدام‌یك آنها در یکی از اوصاف کمالی و فضائل انسانی کفو وعدیل أمیرالمؤمنین علی علیه‌السلام می‌باشد و یا لااقل به تقلید او بسان یکی از خطب توحیدیه نهج‌البلاغه تفوه کرده است؟! با اینکه آن جناب آن خطب را ارتجالا در مواضع لزوم انشاء می‌فرمود، دیگران باتروی و تأنی بگویند.

خطبه یکصدو هشتاد و چهارم نهج‌البلاغه یکی از خطب توحیدیه است که شریف رضی رضوان‌الله علیه در عنوان آن گوید: و تجمع هذه الخطبة من‌اصول العلم مالا تجمعه خطبة، والان هزار و چهارصد و دوسال از هجرت خاتم (ص) می گذرد، و قبل از اسلام و بعد از اسلام نوابغ دهر که طرفداران شعب علوم عقلیه‌و معارف عرفانیه، ومدعیان مکاشفات ذوقیه، و قلمداران نامور جهانی بودند در همه اطراف و اکناف ارض آمدند و رفتند و منشئات دقیق و جلیل علمی و قلمی آنان موجود است، کدام گوهر سخن‌شناس به خود اجازه می‌دهد که یك کتاب گفته‌هایشان را هموزن یکی از بندهای همین یك‌خطبه نهج قرار دهد. وانگهی حالا می گویند سطح علوم و معارف بالا گرفته است و عصر ترقی و تعالی فرهنگ است و ماشاءالله شهوت تألیف هم عجیب اوج گرفته است، معذلك چه کسی را یارای آنست که به اندازه چند بند همین یك خطبهٔ توحیدیه دم برآورد.

خلیل‌بن احمد بصری متوفی ۱۷۰ هـ ق گوید: ان افضل کلمة یرغب الانسان الی طلب العلم والمعرفة قول امیرالمؤمنین (ع) قدر کل امری ما یحسن (روضات خوانساری ص ۲۷٤).

ابوعثمان عمروبن بحر جاحظ صاحب بیان و تبیین متوفی ۲۵۵ هـ ق، اولین جامع کلمات قصار امیر (ع) است، وی صد کلمه از کلمات قصار امیرالمؤمنین علیه‌السلام را انتخاب کرده است و آن را مطلوب کل طالب من کلام امیرالمؤمنین علی‌ابن ابی‌طالب نامیده است و در وصف آن کلمات کامله گفت: کل کلمة منها تفی بالف من محاسن کلام العرب یعنی هر کلمه آن وافی به‌هزار کلمه نیکوی عرب است.

و در جلد اول بیان و تبیین در وصف این کلام آن‌جناب که فرمود قیمة کل امری مایحسن بیانی دارد که خلاصه‌اش این است: اگر در کتاب بیان و تبیین من جز همین یك کلمه امیرالمؤمنین (ع) نمی‌بود در ارزش کتابم کافی، بلکه فوق آن‌چه می‌خواهم حاصل بود.

ابن‌خلکان در وفیات الاعیان معروف به تاریخ ابن‌خلکان در ترجمه عبدالحمید کاتب معروف گوید: ابوغالب عبدالحمید الکاتب البلیغ‌المشهور کان کاتب مروان‌بن حکم الاموی آخر ملوك بنی‌امیة و به یضرب‌المثل فی‌البلاغة حتی قیل فتحت الرسائل بعبدالحمید و ختمت بابن‌العمید، و کان فی‌الکتابة و فی کل فن من‌العلم والادب اماماً، بعد از آن ابن خلکان از عبدالحمید کاتب نقل کرد که وی گفت: حفظت سبعین خطبة من خطب الاصلع ففاضت ثم‌فاضت، و مقصودش ازاصلع امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام است.

و نیز ابن‌خلکان درکتاب یاد شده در ترجمان ابن‌بناته صاحب خطب گوید: ابویحیی عبدالرحیم‌بن بناته صاحب الخطب المشهورة کان اماماً فی علوم الادب، آنگاه از وی نقل کرده است که گفت: حفظت من‌الخطابة کنزالایزیده الانفاق الاسعة و کثرة، حفظت مأة فصل من مواعظ علی‌ابن ابی‌طالب علیه‌السلام.

کوتاهی سخن این که حق مطلب همانست که خود آن جناب درخطبه

دویست و سی‌ویك نهج به کلام بلیغ خود فرمود: وانا لامراء الکلام وفینا تنشبت عروقه و علینا تهدلت غصونه، درهمین عبارت ملاحظه بفرمائید و در آن‌غور و تدبر بنمایید، ببینید این‌جمله کوتاه ازحیث لفظ و معنی چه‌قدر بلند است، و خود همین کلام شاهد صادق خود است که صادر از امیر کلامی چنانی است. و مثل منی باید تا چه اندازه قلم‌فرسائی کند تا بتواند حق بیان آنرا اداء کند، و یا عاقبت امر از عهده آن عاجز بماند.

علاوه این که کلمات صادر از بیت عصمت و وحی پیغمبر و آل نه‌فقط ازحیث فصاحت وبلاغت دستورالعمل وسرمایه‌ادبی عبدالحمید و ابن‌بناته‌ها می‌باشند بلکه‌درجمیع شئون‌و امورحیاتی انسانی‌نهج‌قویم وطریق‌مستقیم‌اند که اگر به ترتیب حروف تهجی از الف تا یاء در هریك از معارف حقه الهیه بحث و فحص گردد اصول وامهاتی را حائزند که‌هر اصلی خود شجره‌طیبه فروع و اثمار بسیار است که اصلها ثابت و فرعها فی‌السماء تؤتی اکلها کل حین باذن ربها.

این بود مقدمهٔ مورد نظر که تحریر شد، اینك بـه بحث در پیرامون وحدت از دیدگاه عارف وحکیم آغاز می کنیم:

بسم‌الله مجریها و مرسیها

بحث وحدت و کثرت در کتب حکیمان الهی و خصوصاً در صحف عارفان بالله، در حقیقت ناظر به تفسیر دو اسم‌مبارك واحد واحد و سیر در این دو اسم اعظم است، و در غایت منتهی به توحید ذات واجب الوجود است که‌علاوه‌بر احدیت و واحدیت ذات، واحد به وحدت حقه حقیقیه ذاتیه است. و نحوهٔ بحث و نتیجهٔ غائی آن درافق مبین مشهد عارف بمراحل اشمخ واشرف از توحید به منظر نظر حکیم یعنی فیلسوف مشاء است. نه‌فقط در این یك مسأله بلکه در همه مسائل حکمت متعالیه اینچنین است، شاهد عدل این که عارفان را مطلقاً وحدت کلمه است الانادراً، و دیگران راتشعب و تشاغب و تهافت و اختلاف بسیار، فافهم.

آن دو اسم شریف اعنی واحد واحد را چون وجود و موجود برحق سبحانه و برجمیع ماسواه اطلاق می کنند، و گفته‌اند:

هر گیاهی که از زمین روید   وحده لاشریك‌له گوید

گیاه به‌عنوان مثال است چه‌هر موجودی به اصل محکم «التجلی لایتکرر» در وجود خود منفرد ومتفرد است و اورا ثانی نیست. و به‌عبارت دیگر: هر شیء مظهر اسم شریف یامن لیس کمثله شیء است، و این مظهریت را مراتب است. هر حرفی از حروف کتاب آفاقی و انفسی ناطق است که من موجودی واحد و بی‌شریکم، چگونه موجد مرا شریك باشد:

وجود هریکی چون بود واحد   به وحدانیت حق گشت شاهد

(گلشن راز)

هر بلبلی که زمزمه بر شاخسار کرد
توحیدگوی او نه بنی‌آدم‌اند وبس
(سعدی)

وهمچنین در اطلاق احدیت برهر کلمه‌ای از کلمات وجودیه کلامی دارند که لکل شیء احدیة ذاتیة تخصه، و این سخن عارف است.

هردو فریق یاد شده در طایفه‌ای از مباحث ابتدائی وحدت و کثرت اتفاق دارند، و درمسائل عمده نهائی آنها از یکدیگر متمایزند، و برهان صدیقین بر وجه ارفع و اعلی در ذوق راسخین در حکمت متعالیه بربنیان مرصوص اهل توحید به‌صدق استوار است.

وحدت مساوق وجود است

اطباق فریقین براین است که وحدت رفیق و مساوق وجود و به وزان او است یدور معه حیثمادار، نه این‌که مراد به مساوقت ترادف باشد بلکه در ذهن دو مفهوم متغایرند و در عین یك عین‌اند، لذا وحدت در اکثر احکام وجود تأسی به وجود دارد.

هر امری تا تشخص نیافت وجود نمی‌یابد، وان شئت قلت در هیچ موجودی و امری تا وحدت تشکل نیافت از ابهام بدر نمی‌آید و تشخص نمی‌یابد و منشأ آثار نمی‌گردد که الشیء مالم یتشخص لم یوجد. مثلا چون عناصر امتزاج یافته‌اند و از امتزاج مزاج حاصل شده است و مواد لطیفه اعنی ارواح بخاری از آن متکون گردیده‌اند و به مراتب آلی بودنشان در تحت تصرف نفس انسانی درآمدند، وحدتی بلکه توحیدی می‌یابند که یك موجود متشخص از فرش تا عرش تحقق می‌یابد.

مقصود از مراتب آلی این‌که آلت اولی نفس حار غریزی است که مقابل حرارت غریبه است وحامل قوی است و ازآن تعبیربه نارالله می‌شود. شیخ در شفاء حرارت غریزی را مطیه اولی قوای نفسانیه خوانده است و در فصل هشتم مقاله پنجم نفس (ص۳٦۰ ج۱) گوید: ان القوی النفسانیه البدنیة مطیتها الاولی جسم لطیف نافذ فی‌المنافذ روحانی و ان ذلك‌الجسم هوالروح.

و نیز در شفاء (ص٤٥٤ ج۱) گوید: الالة الاولی للنفس هی‌الحار العزیزی و بهایتم جمیع افعالها، فاضل قوشچی در شرح تجرید گوید: الحرارة الموجودة فی‌بدن الحیوان هی‌آلة للطبیعة فی افعالها کالجذب والدفع والهضم وغیر ذلك ولذلك تنسب الیها کدخدائیة البدن وافلاطون یسمیها النار الالهیة وهی المسماة بالحرارة العزیزیة. و پس از آن قوی محمول وی چنانکه قطب در نفس محاکمات و صدرالمتألهین در نفس‌اسفار (ص۳و ۱۱ج ٤) آورده‌اند، و پس‌از آن محال قوی، و پس از آن یکسره بدن را آلت می‌دانند.

شگفت این که در نزد واقفان حروف، واحد و وجود چون حق و میزان و یوسف و حسن ازل، دو جسم یك روح‌اند که افتراقشان را نشاید، الاعداد ارواح والحروف اشباح، عیانی فرماید:

نزد اهل خرد و اهل عیان　　　حرف جسم‌و عدداو است چوجان

و چون وحدت را باوجود چنین منزلت است در قوت و ضعف نیز موافق با او است بدین‌سبب هرچند وجود اقوی و اتم باشد وحدت او نیز چنان است لذا وجود صمد حق را ـ جلت عظمته ـ فقط وحدت حقه حقیقیه است یعنی که یکی هست وهیچ نیست جزاو، بلکه وصف وحدت ذات‌واجب به عنوان تنزیه است به بیانی که بیاید.

ان الله لایعرف الا بجمعه بین الاضداد

و از کلام هدایت انجام اهل کشف و تحقیق مستفاد است که نهایت کمال هر صفتی به‌آن تواند بود که‌از عروض مخالف زوال نیابد و فتور نپذیرد بلکه با مقابل خود در سلك التیام انتظام یافته از آن جمعیت قوت گیرد لهذا در آیات قرآنی و روایات سفرای روحانی در عقود فرائد اسماء و صفات الهی معانی متقابله بسیار واقع شده است مثل هوالاول و الآخر و الظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم و مثل لطیف و قهار، و نافع و ضار، و قابض و باسط، و خافض ورافع، و هادی ومضل، ومعز و مذل که از اسمای حسنی الهی‌اند.

از این روی در فص اردیسی فصوص الحکم از ابوسعید احمدبن‌عیسی خراز نقل می کند که: قال الخراز وهو وجه من وجوه الحق و لسان من السنته ینطق عن نفسه بان‌الله لایعرف الا بجمعه بین الاضداد فی‌الحکم علیه بها و هوالاول والآخر والظاهر والباطن.

از آن وحدت حقه حقیقیه تعبیر به وحدت جمعیه می‌کنند، و از این کثرت به کثرت نوریه. و این کثرت است که درباره آن گفته آمد که: کلما کانت اوفر کانت فی‌الوحدة اوغر، لذا حافظ گوید:

زلف آشفتهٔ او موجب جمعیت ما است
چون چنین‌است پس‌آشفته‌ترش باید کرد

و نیز گوید:

از خلاف آمد دوران بطلب کام که من
کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

از زلف کثرت نوریه اراده کنند که حجاب وجه‌اند و یبقی وجه‌ربك ذوالجلال والاکرام. ابوسعید ابوالخیر گوید:

دی شانه زد آن ماه خم گیسو را — بر چهره نهاد زلف عنبربو را
پوشید بدین حیله رخ نیکو را — تا هر که نه محرم نشناسد او را

عارف‌شبستری هم در گلشن راز فرماید:

مپرس از من حدیث زلف پرچین — مجنبانید زنجیر مجانین

وحدت در نزد عقل اعرف است، و کثرت در نزد خیال.

و به‌حکم مسانخت بین غذا و مغتذی هرقوه مدرکه با مدرك خود مسانخ است لذا کثرت در نزد خیال اکشف، و وحدت در نزد عقل اعرف است شیخ در شفاء گوید: یشبه ان تکون الکثرة اعرف عند تخیلنا والوحدة اعرف عند عقولنا (ص۷۵ ج۲) وبقول حاجی درحکمت منظومه (ص۱۰۳)

و سر اعرفیة الاعم — سنخیة لذاتك الاتم
و وحدة عندالعقول اعرف — و کثرة عندالخیال اکشف

چون وحدت مساوق وجود است تعریف آن مانند سائر امور مساوی با وجود در عموم ممکن نیست مگر این که دور یا تعریف شیء بنفسه لازم آید مثل تعریف به این که الواحد لاینقسم، وانقسام عبارت دیگر از کثرت است، ولاینقسم یعنی لایتکثر پس کثرت در تعریف وحدت اخذ شده است، و در حد کثرت نیز وحدت اخذ می گردد زیرا که وحدت مبدأ کثرت است و ماهیت آن از وحدت است. و کثرت را تعریف کرده‌اند به این که الکثرة هوالمجتمع من‌الوحدات، و مجتمع همان کثرت است علاوه این که وحدت در تعریف کثرت أخذ شده است و دیگر تعریفات وحدت و کثرت به‌همین مثابت است لذا این گونه تعریفات را تعریف تنبیهی گفته‌اند چه این که تصور وحدت و کثرت از اولیات و مستغنی از تعریف است.

تقابل بین وحدت و کثرت

یکی از مباحث وحدت در زبر اهل‌نظر نحوه تقابل آن با کثرت و تحقیق بین وحدت و کثرت است و در نتیجه اثبات می گردد که تقابل لاحق و عارضشان می‌شود نه اینکه بینشان تقابل ذاتی بوده باشد بیانش به‌اختصار این که هیچیك ازاصناف چهار گانه‌تقابل بین‌وحدت و کثرت صادق نمی‌آید:

اما تقابل تضاد برای این که وحدت مقوم کثرت است و هیچ ضدی مقوم ضدش نیست بلکه مبطل و مفنی اوست.

اما تقابل عدم و ملکه برای این که هریك از وحدت و کثرت امر وجودی‌اند، و دیگر این که هیچیك از وحدت و کثرت عدم و ملکه به‌قیاس با دیگری نیست مثلا وحدت عدم کثرت چیزی که شأن آن چیز کثرت‌باشد نیست، و یا کثرت عدم وحدت چیزی که شأن آن چیز وحدت بوده باشد نیست.

وچون تقابل عدم وملکه در واحد و کثیر جائز نیست، تقابل تناقض هم بین آن‌دو جاری نیست زیرا علاوه براین که وحدت و کثرت دو امر وجودی‌اند اگر تناقض در الفاظ اعتبار گردد مربوط به ایجاب و سلب‌است

که از احکام قضایا است چنانکه گوئی زید قائم است و زید قائم نیست و به‌این اعتبار باحال وحدت و کثرت ساز گار نیست،و اگر تناقض درمفهومات مفرده اعتبار گردد این معنی خود همان جنس عدم و ملکه است که گفته آمد.

اما تقابل مضاف برای این‌که ماهیت کثرت به‌قیاس با وحدت تعقل نمی‌شود، وهر گاه کثرت از مضاف باشد باید ماهیت وحدت نیز به قیاس با کثرت معقول باشد چون شرط متضایفین چنین انعکاس است، و بایــد در وحدت و کثرت از این حیث متکافیین باشند و حال آنکه چنین نیست پس روشن شد که تقابل بین ذات وحدت و کثرت نیست ولکن لاحق وعارضشان می گردد مثلا وحدت از آن حیث که مکیا ل‌است مقابل کثرت از آن حیث که مکیل است، می‌باشد.

مضاهات بین وحدت و وجود

از جمله مطالب که در پیرامون وحدت معنون است، مضاهات آن با وجود به وجوه عدیده است از آن‌جمله این‌که عدد به‌تکرار واحد تحقق می‌یابد یعنی اعداد تکرار وحدت‌اند و هرعدد جز وحدت مکرره نیست و تکرار شیء ظهورات اواست و ظهورات شیء جدای از او نیست، این امر در واحد و اعداد مثال و مضاهی ایجاد حق صور اشیاء را است.

تفصیل عدد مراتب واحدرا مثال مظهر بودن موجودات مروجود حق سبحانه و نعوت جمالیه و صفات کمالیه اورا است در این دو امر ایجادی و مظهری گفته آمد که:

ظهورتوبه من استو وجود من ازتو　　فلست تظهــر لــولای لم اك لولاك

و حافظ نیز بدین‌دو اشارت دارد که گوید:

سایه معشوق اگرافتاد برعاشق چه‌شد　　مابه‌او محتاج بودیم اوبما مشتاق‌بود

ازاین اشتیاق درصحف عرفانیه تعبیر به‌استجلاء می‌شود و آن‌عبارتست از ظهور ذات حق ازبرای ذات خود در تعینات لذا اهل تحقیق فرموده‌اند: العلة الغائیة من ایجادنا ظهور الهیته کما نطق به کنت کنزا مخفیاً، الحدیث

(ص۱۷۳ شرح فصوص قیصری).

ابن فناری در مصباح‌الانس گفته است: استغنائه من حیث ذاته و کمال اطلاقه، والافتقار من‌حیث نسبه و کمال اسمائه (ص ٦٩ چاپ سنگی) ولکن تعبیر به ظهور و وجود و محتاج و مشتاق به‌ادب نـزدیك است، و تعبیر ابن‌فناری به مشاکله باتعبیر معترض در مقام بیان وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است.

نقل دوبیتی از گلشن راز و کلام شارح لاهجی مناسب می‌نماید:

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار   یکی را چـون شمردی گشت بسیار

یعنی آن وحدت حقیقی که هستی مطلق است از این کثرت مرایا که اعیان ثابته‌اند به مقتضای شئونات ذاتیه که‌مستلزم جلاء واستجلاء است‌پدیدار شد یعنی ظاهر گشت و باوجود آن‌که در صورت کثرت و تعینات ظهور کرده هیچ کثرتی در حقیقت آن وحدت لازم نیامد مثل وحدت که دوبار بشماری دو شود، و سه‌بار بشماری سه شود، و چهاربار بشماری چهار شود و علی‌هذا و از بسیاری شمردن ذات واحد به حقیقت کثیر نمی‌گردد فأما در هرشماری آن واحد به خصوصیت صفتی و اسمی ممتاز می‌گردد.

چون ظهورات و تجلیات وحدت حقیقی در مجـالی کثرات جهت اظهار کمالات صفات غایت‌پذیر نیست اشاره بدین‌معنی نموده می‌فرماید:

عدد گرچه یکی دارد برایت   ولیکن نبودش هرگز نهایت

یکی که واحد است مبدأ و منشأ جمیع اعداد است و ظهور این مبدأ که یکی است بصورت اعداد متکثره و مخصوص شدن آن مبدأ که واحد است در هر مرتبه از این مراتب اعداد به‌اسمی و صفتی و خصوصیتی است چنانچه در مرتبه اولی که بصورت دیگر تجلی می‌نماید دو میخوانند، ودر مرتبه دیگر سه می‌نامند نموداری است بر اسرار وجود مطلق و ظهور او در مراتب کثرات و تعینات مع‌بقائه علی‌الوحدة الحقیقیة.

واحد عدد نیست بلکه منشأ جمیع اعداد است و همه از او حـاصل شده‌اند و اوست که عین‌همه اعداد است و عدد به‌حقیقت اعتبار تکرار تجلی واحد است واگر فی‌المثل یکی از هزار برداری هزار نماند اگر بصیرتی

داری نظر به این ارتباط کن و تجلی وحدت مطلقه را در مراتب کثرات مشاهده‌نما و یقین بدان که غیر یك حقیقت نیست که به حسب تکثر مرا یا کثیر نموده و این نمود کثرات قادح وحدت وی نمی گردد.

اذا انت اعددت المرایا تعددا
وما الوجه الا واحد غیر انه

اگرچه بدایت و منشأ عدد یکی است و مبدأ همه واحد است فاما عدد را هر گز نهایت پدید نیست چه اعداد از اعتبار تکرار واحد ظاهر می گردد و اعتبارات بی‌نهایت است و بنابراین اعداد را نیز نهایت نیست و این معنی اشارت است به عدم انحصار ظهورات الهی در مظاهر نامتناهی زیرا که‌حق نور مطلق است و کمال رؤیت نور البته به ظلمت است که در مقابل اوست. پس موجب محبت حق ایجاد عالم و احب کمال رؤیت حقست مرنفس خود را به‌شئونات ذاتیه. و چون ظاهر است که هرچه مطلوب این کس است بدون آن چیز حاصل نشود، آن‌چیز نیز بالعرض مطلوبست. پس ارادهٔ الهی‌متعلق به ایجاد عالم شد از جهت توقف حصول مطلوب که عبارت از استجلاء است به‌وی و استجلاء عبارت است ازظهور ذات حق ازبرای ذات خود درتعینات.

و چون شئونات ذاتی است و استجلاء تام حاصل نمی‌شود الا به‌ظهور او در هرشأنی از شئونات پس کمال رؤیت موقوف شد برظهور وی درجمیع شئون. و چون شئونات مختلف واقـع‌اند و از حیثیت خصوصیات غیر منحصرند، ثابت شد دوام تنوعات ظهورات الهی به حسب آن شئون الی‌غیر النهایة و این است سر آفرید گاری حق مر مخلوقات را علی‌الدوام درعوالم مختلفه الی ابدالاباد.

در افنای وحدت کثرت‌را، و اطلاقات بسیط، و اقسام خمسه قیامت

و ازجمله مضاهات یاد شده این‌که واحد عاد هر عدد است یعنی مفنی آن است و این مثال افنای حق مرخاق را درقیامت کبری است. عاد را از اینجهت تفسیر به مغنی کرده‌ایم کـه در اصطلاح ریاضی واحـد را عـاد نمی گویند چون که واحد عدد نیست و عاد عدد است کـه کمیت متالفه از وحدات است و واحد کم نیست، هرچند در کتب ریاضی بطور توسع‌اطلاق

عدد را برواحد روا می‌دارند، چنانکه عاد را هم بر واحد اطلاق می کنند. محقق طوسی در صدر مقاله هفتم اصول اقلیدس فرماید:

الوحدة هی مایقال به لشیء ما واحد. والعدد هوالکمیة المتالفة من الوحدات. وقدیقال لکل مایقع فی‌مراتب العد عدد فیقع اسم العـدد علی الواحد ایضاً بهذاالاعتبار. العدد الاقل ان کان یعدالاکثر فهـو جزء له والاکثرالمعدود به اضعافه. والعدد الاول هوالذی لایعده غیرالـواحد. و المرکب هوالذی یعده عدد آخر.

تعریف وحدت در عبارت فوق چنانکه ظاهر است تعریفی دوری است ولی چنانکه گفته‌ایم تصور واحد بدیهی است و این گونه تعریفات، تعریفات تنبیهی است.

و عدد اول را عدد بسیط گویند چنانکه در مقابل مرکب قرار گرفته است و شارحان و محشیان اصول مذکور گفته‌اند المراد منه‌البسیط. وبسیط را اطلاقاتی است که آگاهی بدانها خالی از لطف نیست:

حق سبحانه را بسیط گویند چنانکه درالسنهٔ حکماء دائر است که‌بسیط الحقیقة کل‌الاشیاء، و مرحوم حاجی در منظومه گوید: غرر فی‌بساطته‌تعالی (ص۱۵۰).

و معلول اول راعقل بسیط گویند. و مرحوم حاجی برملکه نیزاطلاق عقل بسیط نموده است (تعلیقه اسفار ص ۳۲۱ ج۳ ط۲) سواء کان فیاض العقول التفصیلیة هوالعقل البسیط الذی هوالملکة، او باطن ذات النفس، اوالعقل الفعال. و مفارقات نوریه را بسیط گویند و از آنها به عقول‌بسیطه تعبیر می کنند.

و عناصر اولیه را بسیط گویند. و سطح را بسیط گویند، شیخ درفصل ۲۸ نمط اول اشارات گوید: الجسم ینتهی ببسیطه وهوقطعه، والبسیط ینتهی بخطه وهو قطعه الخ.

و هر عضو مفرد را در مقابل مرکب از آن عضو و غیر آن بسیط گویند هرچند که خود آن‌عضو مرکب است مثلا استخوان حیوان را عضو بسیط می گویند ان مزاج العضو البسیط مشابه لمزاج جزئه (ص۹ج٤ اسفار

ط۱ و ص ۲۳۲ ج۲ مباحث مشرقیه).
و عرض مقابل جوهر را بسیط می گویند.
و نفس انسانی را که به‌حسب ذاتش موجود عاری از ماده است بسیط می گویند، شیخ درالهیات شفاء (ص۲٦۹ چاپ سنگی) فرماید: ومما لانشك فیه ان هیهنا عقولا بسیطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس ولاتفسد بل تبقی الخ.
در بیان قیامت کبری گوییم: اجمال آن این است که قیامت را اقسام خمسه است، یکی آن که در هر ساعت و آن است، دیگر آن که به موت‌طبیعی است، و دیگر آن که به موت ارادی است، و دیگر آن که موعود منتظر برای کل است، ودیگر آن که به‌فنای در ذات برای عارفان بالله است و این‌قسم اخیر را قیامت کبری گویند و این فنائی است که قرة عیون عارفین است چه این فناء فی‌الله عین بقاء بالله است.
و تفصیل آن‌چنانست که علامه قیصری در آخر فصل نهم مقدمات شرح فصوص الحکم بیان کرده است که: للساعة انواع خمسة بعددالحضرات الخمس:
منها ماهو فی کل آن و ساعة اذ عندکل آن یظهر من‌الغیب الی الشهادة، ویدخل منهاالی‌الغیب من‌المعانی والتجلیات والکائنات والفاسدات و غیرهما مما لایحیط به الاالله، لذلك سمیت باسمها (یعنی باسم الساعة) قال تعالی بل هم فی‌لبس من خلق جدید، کل یوم هو فی‌شأن.
و منها الموت الطبیعی کما قال علیه‌السلام: من مات فقد قامت قیامته.
و بازائه الموت الارادی الذی یحصل للسالکین المتوجهین الی الحق قبل وقوع الموت الطبیعی قال علیه‌السلام: موتوا قبل ان تموتوا.
پیش‌ترازمرگ خود ای خواجه‌میر تاشوی از مرگ خود ای خواجه میر
فجعل علیه‌السلام الاعراض عن متاع الدنیا و طیباتها و الامتناع عن مقتضیات النفس ولذاتها و عدم اتباع الهوی موتاً، لذلك ینکشف للسالك ما ینکشف للمیت ویسمی بالقیمة الصغری (ای‌الموت مطلقا سواء کان‌طبیعیاً اوارادیاً یسمی بالقیامة الصغری).

و منها ماهو موعود و منتظر للکل کقوله تعالی ان الساعة آتیة لاریب فیها، ان‌الساعة اکاداخفیها و غیر ذلك من‌الایات الدالة علیها وذلك بطلوع شمس ذات الاحدیة من مغرب المظاهر الخلقیة و انکشاف الحقیقة الکلیة و ظهور الوحدة التامة وانقهارالکثرة کقوله تعالی‌لمن‌الملك الیوم لله‌الواحد القهار و امثاله.

وبازائه ما یحصل للعارفین الموحدین من‌الفناء فی‌الله والبقاء به قبل وقوع حکم ذلك التجلی علی جمیع الخلائق و یسمی بالقیمة الکبری.

ولکل من هذه الانواع لوازم و نتائج یشتمل علی بیان بعضها الکلام المجید والاحادیث الصحیحة صریحاً و اشارة، ویحرم کشف بعضها والله‌اعلم بالحقائق.

غرض این که در هنگام قیام قیامت کبری، سلطان عزت وحدت حقه حقیقیة در مشهد اعلی و ارفع عارف اغیار را مطلقاً افناء می کند بـه مثل چنانکه واحد مفنی کثرات است، و بگفتهٔ بلند عارف اجل شیخ سعدی که مصداق آن من‌الشعر لحکمة و ان من البیان لسحراً است:

چو سلطان عزت علم بر کشد   جهان سر به‌جیب عدم در کشد

مضاهات بین وحدت و کثرت و بین مربعات وفقی

ازجمله مضاهات بین وحدت وعدد که براساس رصین وحدت شخصی وجود در عین کثرت مبتنی است مربعات وفقی است که مشتمل بر وحدت در عین کثرت و غایت موافقت و اتحاد بانهایت مخالفت و مغایرت لدی الانفراد است. چه‌وفق در اصطلاح و عرف این فن شریف عبارت از آنست که خانه‌های مربع سطحی‌را ازارقام اعداد پرسازند بشرط‌آنکه حاصل جمع اعداد هریك از قطرین مربع و هرسطر از سطور طولی و عرضی آن یکی باشد بی‌هیچ تفاوت باآن‌که عدد هیچ خانه‌ای باعدد خانهٔ دیگر برابر نبود بلکه اعداد باسرها متخالف باشند و این از خصائص کریمهٔ عدد است که با بقاء تخالف اجزاء بحال خود صلوح قبول چندین صور وحدانی که مبدأ خواص و آثار ارجمند تواند بود دارد.

مربع وفقی صورت جمعیت اعداد است بشرط کمال سویت و اعتدال لهذا چون مظهر چنان جمعیتی در موطن ظهور و اظهار آدم است، و در موقف شعور و اشعار قول. عدد تابه‌چهل و پنج که عدد آدم است نرسد اصلا آنرا در هیچ مربع وفقی نتوان نهاد وان‌شئت قلت اعداد تابه‌شمار آدم‌نرسد مستعد قبول اعتدال وفقی نشود لذا اولین مـربع وفقی سه‌در سه است. و همچنین عدد تابه صدوسی وشش که عدد قول است نرسد آنرا در مربعی که اقسام هر ضلعش مساوی شمار اضلاع اربعه باشد وضع نتوان کرد.

و از بدایع اسرار عدد آنست که فضل صدوسی و شش بر چهل و پنج نودویك است که عدد کمال ومقوم اسم‌شریف محمد (ص) است یعنی‌حقیقت آدمی تا در معارج ترقی بکمال محمدی نرسد مهبط نزول قول کامل که کافل اعراب از کنه کل کماینبغی تواند شد نتواند شد. و مـراد از قول کامل مصحف مجید است که در او اظهار کل اشیاء است چنانکه آیهٔ کریمه لارطب ولایابس الا فی کتاب مبین و نظائر آن مشعر بدانست.

چنان‌که گفته‌ایم اول اعداد ممکن الوضع در مربع وفقی عدلی عدد آدم است که هم است و محبوب حق، یحبهم و یحبونه. و اصحاب ارثما طیقی گفته‌اند که عدد تسعه بمنزله آدم است زیراکه آحاد را باسائر اعداد نسبت ابوت است. و خمسه بمنزله حوا است چه این‌که ازآن مثل تولد شود زیرا هرعددی که در آن خمسه باشد درعددی دیگر که در وی نیز خمسه باشد ضرب گردد در حاصل ضرب نیز خمسه موجود است.

کریمه طه را اشاره به آدم وحوا گرفتند که چون به‌نظم طبیعی از واحد تاه که پنج است جمع شود عدد حوا حاصل گردد، و از واحد تاط که نه است عدد آدم ودر علم حساب مقرر است که هرعددی درعددی ضرب گردد مضروبین را ضلع و حاصل را مضلع گویند و دوضلع ه و ط یعنی پنج و نه درهم ضرب شوند حاصل عدد آدم است و گفتند سر مأثور خلقت حوا من‌الضلع الایسر لآدم این است که خمسه ضلع ایسر است از یسیر نه از یسار.

راقم گوید که در کریمه طه حوا درایسر است، علاوه این‌که ارقام را

از یسار مرقوم می‌نمایند و ازیك تا نه‌رقمی گردد حوا در ایسر قرار گیرد که ازیك تا پنج است، بنابراین ایسر از یسار است. و یمین اقوی الجانبین است و موجود مفارق را بااضافت به طبیعت خواه به‌اضافت و تعلق تکمیلی، و خواه استکمالی نفس نامند؛ نخستین را نفس کل و دومین را نفس جزء، و باقطع نظر از اضافت نخستین را عقل کل و دومین را عقل جزء نامند. و آدم مظهر عقل کل است و حوا مظهر نفس کل، فالمرأ اقوی من‌المرأة، والرجال قوامون علی‌النساء.

نظر عمده در این مضاهات تقریب ادراك وحدت در عین کثرت است چنانکه هریك از مربعات وفقی باهمه کثرت اعداد مشتمل بروحدت درعین کثرت است. وحدتی راکه عارف گوید همین است که وجودرا واحدشخصی می‌داند یعنی حق را واحد به وحدت حقه حقیقیه می‌داند یعنی وحدت‌مطلقه منزه از اطلاق و تقیید نه اطلاق در مقابل تقیید که خود تقیید است بلکه مطلق است به اطلاق احاطی صمدی عینی که جمیع کلمات وجودیه شجون شئون ذاتیه حق، وظهورات نسب اسمائیه حق‌اند، هوالاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم.

از این معنای منیع در صحف عارفان بالله تعبیر به وحدت وجود می‌شود یعنی وجود صمد حق که وجود مطلق و مطلق وجود است که او را نه مبدأ متصور است و نه منتهی و نه ثانی تا ثانی را ضدوند و شریك و مثل و از این‌گونه عبارات اعتبار کنی. و از این معنی رفیع در زبراقدمین به بسیط الحقیقة کل‌الاشیاء ویا الحق سبحانه وجود غیر متناه تعبیر شده است و به لسان قرآن مجید الصمد است و به تفسیر ائمه دین علیهم‌السلام که الواح ارواحشان محال ارقام اقلام الهامات حقانی می‌باشند: الصمد الذی لاجوف له. آن که اجوف است صمد نیست و در روایتی به ملائکه اطلاق‌صمد شده است ولکن صمد حق هوالله احد الله الصمد است.

این است معنی صدق و حق وحدت وجود که در کلمات مشایخ اهل توحید سائر است و لسان صدق برهان صدیقین بدان ناطق است نه‌چنانکه متقشفین و متوغلین در کثرت پندارند که ان بعض الظن اثم.

نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز — گر نداری تو سپر واپس گریز
پیش ایـن الـماس بی‌اسپر میا — کز بریـدن تیغ را نبـود حیا
کـرده‌ای تأویل حرف بکر را — خویش را تأویل کن نی ذکر را

آدم اولیاءالله و برهان الموحدین حضرت وصی علیه‌السلام فرمود: داخل فی‌الاشیاء لاکشیء داخل فی شیء و خارج من‌الاشیاء لا کشیء خارج من شیء. (کافی ج۱ ص ۶۷ معرب).

و فرمود: توحیده تمییزه عن خلقه وحکم‌التمیز بینونة صفة لابینونة عزلة (نهج‌البلاغة خطبه ۱۷۷).

وفرمود: والبائن لابتراخی مسافة، بان من‌الاشیاء بالقهر لها والقدرة علیها وبانت الاشیاء منه‌بالخضوع‌له والرجوع‌الیه (نهج‌البلاغه خطبه۱۵۰).

پس بینونت حقیقة الحقائق از خلق بینونت وصفی مثل بینونت شیء و فییء است، نه بینونت عزلی مثل بینونت شیء و شیء. یعنی به صفت قهر و قدرت از آنها جدا است نه‌ازآنها جدا باشد، و همچنین به صفت نواقص امکانی و خلقی آنها از آنها جدا است چه برهمه احاطه شمولی دارد والله من ورائهم محیط، وقائم برهمه است و مغایر و مباین چیزی نیست و چیزی مباین او نیست.

این حقیقت است که موضوع علـوم الهیه، در صحف عرفـانیه است چنانکه علامه قیصری در شرح فص هودی فصوص الحکم افاده فرمود که: العلوم الالهیة مایکون موضوعه الحق و صفاته کعلم الاسماء والصفات وعلم احکامها و لوازمها و کیفیة ظهوراتها فی مظاهرها و علم‌الاعیان الثابتة و الاعیان الخارجیة من‌حیث انها مظاهر الحق.

عارف کامل ذوالعینین است که وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت می‌بیند، وحدت حقه حقیقیه را اسماء و صفات باید و اسماء وصفات را مظاهر که رب مطلق بدون مظاهر وهم است هو فی‌السماء اله و فی‌الارض اله.

این موحد کامل ذوالعینین است که در جمیع مراحل سلوك، و منازل وقوفش، حق ظاهر در مطلق مظاهر مشهود اوست فاینما تولوا فثم وجه‌الله.

و در عین حال که حدود کثرات را مراعات می کند و عبارات شریعت را نگه می‌دارد و حق هریك را تأدیه می‌نماید، وحدت را قاهر و کثرت را مقهور می‌بیند عنت‌الوجوه للحی‌القیوم وبقول حکیم‌متاله مولی علی‌نوری:

وحدت چو بود قاهر و کثرت مقهور
در هرچه نظر کنی بـود حق منظور
در مظهر کثرت است وحـدت قاهر
در مجمع وحـدتست کثرت مقهور

در این مشهد که آثار تجلی است جمیع‌آثار وجودیه را از حق‌سبحانه می‌بینند، وبر سر هر سفره خدا را رزاق می‌نگرد، و در تمام شئون واحوال موجودات صفات جمالی و جلالی را درکار می‌بیند که بل‌یداه مبسوطتان، کل یوم هو فی شأن، قل کل یعمل علی شاکلته. ما این مسائل را در رسائل لقاءالله و شرح فصوص فارابی و انه‌الحق وغیرها بیان کرده‌ایم و به‌اقتضای رساله بسط مناسب داده‌ایم مع‌ذلك در این وجیزه به‌نقل مقالتی بفارسی از حضرت استادم علامه متاله آیة‌الله حاج میرزا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی رفع‌الله تعالی درجاته که مخطوط آن در نزد نـویسنده محفوظ است مزیداً للاستبصار تبرك می‌جوییم:

سخن دربیان مراد ازوحدت وجود بقلم حکیم متاله آیة‌الله رفیعی قدس‌سره

بسم‌الله الرحمن الرحیم

«سخن در وحدت وجود و بیان مراد و معنی از این کلمه بطوری که مطابق عقل و ذوق و شرع انور است:

بدان که این کلمه در بین اهل عرفان و حکمت الهی بسیار شایع و متداول است و در اکثر کتب اهل معقول در مواردی مسطور می‌باشد و در تفسیر آن چهار معنی متصور است به ترتیبی که خواهیم بیان نمود:

اول آنکه مراد از وحدت، وحدت شخصیه باشد و مقصود این باشد که حضرت واجب بالذات شخص واحد منحصر به‌فرد در وجود است و برای

وجود و مفهوم هستی مصداق دیگری نیست وموجودات بسیار از سماء و ارض وجماد و نبات وحیوان ونفس وعقل که درعالم امکان مشهود هستند همه‌خیالات همان واجب‌الوجود می‌باشند و درواقع چیزدیگر نیستند مانند آب دریا که به صورت موجهای گوناگون از بزرگ و کوچك و بلند وپست برمی‌آید ودر حقیقت شخص آب‌دریا وموجهای آن یك حقیقت و یك فرد آب بیش نیست بلی‌کثرت موجها وهم را به‌گمراهی وضلال برده و انسان خیال می‌کند موج غیر از آب است.

این تفسیر غلط محض وبیهوده است زیرا که علاوه براین که این معنی منافی صریح شرع انور و کفر است ومرجع آن به انکار واجب بالذات و نفی مقام شامخ احدیت است مخالف با قواعد عقلیه است و همه اوضاع‌مسلمه در علم حکمت را که علیت حق‌و معلولیت ممکنات و حاجت ممکن به‌واجب و سائر اوضاع علمی را برهم ریخته واساس خداپرستی و بندگی را منهدم می‌نماید. وهم مخالف باحس است زیرا که بطورمحسوس می‌دانیم و می‌بینیم که برای هر نوعی خواص و آثاری است که در نوع دیگر نیست حتی در گیاه اثر یك گیاه که سم است هلاك نمودن است، و اثر گیاه دیگر تریاق و معالجه سم است، همین‌طور در معادن و انواع مختلفه حیوان و عجائب احوال مختلفه آنها پس چطور شخص عاقل می‌تواند انکار کثرت وجودات را در واقع نماید و همه را یك‌شخص بداند.

دوم آن که مراد از وحدت، وحدت سنخیه است نه وحدت شخصیه. به این بیان که مراتب وجودات از واجب گرفته تا به ضعیف‌ترین ممکنات مثل جسم و هیولی در سنخ اصل حقیقت وجود متحد هستند و تفاوت دربزرگی درجه وجود و شئون وجود از علم وقدرت و حیوة و کوچکی مرتبه دارند و بشدت و ضعف و نقص و کمال در بهره داشتن از سنخ وجود تمایز و جدائی از هم دارند این معنی‌را در کتب حکماء الهیین هم اشتراك معنوی وجود گویند، و هم وحدت سنخیه وجود خوانند و مشهور این است که طریقه فهلویین ازحکماء عجم همین معنی بوده است واین معنی چندان دور از قبول نیست و منافی امری هم نیست بلکه بداعتقاد اکثر محققین بدون

این مبنی صدور معلول از علت ممکن نیست.

سوم آن که مراد وحدت شخصیه وجود است لیکن نه مثل معنی اول که کثرت وجودات و حقائق ممکنات را باطل و بیهوده بداند بلکه درعین این که وجود را واحـد بالشخص دانسته کثرت و تعدد و اختلاف انواع و آثار آنان را هم محفوظ دانسته‌اند و گویند این وحدت از غایت وسعت و احاطت منافات با کثرت واقعیه ندارد که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می‌باشد، و تمثیل کنند این معنی را به نفس ناطقه انسان که واحد شخصی است زیرا که مسلماً هر فردی یك شخص بیش نیست ولیکن در عین‌حال با قوای نفس از ظاهره و باطنه از مشاعر و مدارك و از قوای طبیعیه ازهاضمه ونامیه و مولده متحد می‌باشد که نفس عین قوای خود و قوی عین نفس ناطقه هستند. و این معنی را حکیم نحریر الهی صدرالدین محمد شیرازی در مبحث علت و معلول از اسفار اختیار نموده و مخصوصاً متعرض ابطال معنی اول غلط وحدت وجود که ذکر نمودیم گردیده است.

مقصود این است که صاحب این قول یعنی معنی سوم از وحدت وجود بطوریکه دانسته شد عقیده دارد که این معنی صحیح و مطابق برهان و ذوق است و منافی امری نیست والعلم عندالله سبحانه.

تفسیر چهارم آن که مراد از وحدت وجود، وحدت درنظر مردم آگاه و بیدار است که از خوابگاه طبیعت و نفس و هوی بیدار شده بـه عوالم کثرت و تعینات بیشمار عالم امکان وقعی نگذارده اعتنائی ندارد.

توضیح این معنی آنست که بدون شبهه و تردید کثرت و تعـدد و اختلاف انواع و اصناف و افراد را همه می‌دانیم و می‌بینیم و از طرفی هم حضرت حق عز اسمه در ایجاد و تکوین ممکنات مختلفه به‌علم و قدرت و اراده و حیات ظهور در همین انواع ممکنات فرموده و تجلی نموده تجلی متکلم فصیح و بلیغ در کلام و سخن خود که در نهایت فصاحت و بلاغت اداء نماید و مانند کسی که نشسته و چندین قسم آئینه در اطراف خود نهاده و در همه آنها ظهور نموده است ولیکن آیینه‌ها در جنس مختلف باشند و هر کدام صورت شخص را به‌نوعی از کوچکی وبزرگی و صفاء و کدرت

ظاهر نمایند، پس آنچه از متکلم در کلام خود و ازشخص در آئینه هویدا است ظهور او است نه وجود او و نه حلول در آئینه و نه اتحاد با آئینه.

و این هم‌بدیهی است که هر گاه شخص دیگری به این مظاهر ومرائی مختلفه نظر نماید هم صورت شخص اول را مختلف در آئینه می‌بیند و هم جنس و شکل و مقدار آئینه رامی‌بیند. حال اگر از غایت علاقه و توجه به صاحب صورتهای مختلفه از این همه صور مختلفه فقط توجه تام به اصل صاحب آنها معطوف شد و کوچکی وبزرگی صور که مناط اختلاف و کثرت بودند به‌نظر نیامد و جسم و شکل آینه هم درنظر نمودار نگردید و از تمام خصوصیات سخن و کلام ازلطافت و بلاغت و فصاحت آن فقط قدرت گوینده و لطافت روح و ذوق طرح‌ریزی سخن را دید و از جمیع صور متعدده مرائی و آئینه‌ها همان شخص عاکس را مشاهده نمود این معنی را وحدت وجود در نظر و فناء فی‌الصورة گویند.

و از اینجا معلوم شد که معنی صحیح و خالی از همه اشکال و شبهه در تفسیر وحدت وجود معنی چهارم است که موحد حقیقی از تمام اعیان ممکنات و حقایق وجودات امکانیه فقط ظهور قدرت و صفات کمالیه را دید و جهات خلقیه خود اشیاء ممکنات را درنظر نگرفت. و در این نظراست که آسمان و زمین بهم متصل، و بر و بحر بهم مرتبط، و فصل بین اشیاء در نظر برخیزد و عارف به‌حق در توحید خالص خود اضافات را اسقاط نموده به‌جز حق و صفات او درنظر نیاورد. این معنی وحدت وجود و فناء فی‌الله است و در شرع مطهر که اخلاص در عبادت شرط است مقدمه حصول به‌این مقام است که تمرین به‌این اخلاص شخص را مستعد ازبرای وصول به‌خوض لجه عرفان که معنی چهارم است می‌نماید و این مقدار از سخن در این‌مقام کافی است و جامع همه مزایای مطلب است».

سیر آفاقی و انفسی

این بود تمامت مقالت یاد شده که عین آنرا نقل کرده‌ایم، و بدانکه تنها طریق وصول حقیقی به این معرفت توحیدی سیر انفسی است که‌غایت

آن شهود عرفانی است چه سیر آفاقی به تنهائی موصل بدین معرفت برسبیل حقیقت نیست، منتهای همت عقل این است که بداند این خلق را مبدأی است ولی شهود عرفانی او ممکن نیست اولئك ینادون من مکان بعید مثل کسی که سایه شخص را ببیند و نفهمد که او راه می‌رود این است منتهای دلیل عقلی. هرچند طریق معرفت سیر درآفاق و انفس است ولی سیرآفاقی تفکر در موجودات آفاقی است که صنایع‌الله و آیات‌الله‌اند به‌خصوص وحدت صنع و تقدیر و تدبیر نظام احسن و اکمل عالم که دال بر وحدت صانع مقدر مدبر آنست چه بالعرض وبالاتفاق یکباری است نه دائمی.

و هرچند در سیر آفاقی هر کلمه‌ای از کتاب کبیر عالم آیتی است و آیت علامت و نشان دهنده است ولکن خارج از نفس‌اند مگر آن نفس کلیه الهیه که براثر فنایش د رعقل بسیط و اتحاد وجودیش با اسم شریف المحیط، کلمات وجودیه به منزله اعضاء و جوارح او گردند. غرض این که بین معرفت فکری و معرفت شهودی فرق باید گذاشت که این بمراتب اشمخ‌و ارفع از آنست وبتعبیر صاحب فصوص الحکم درفص نوحی: والامر موقوف علمه علی المشاهدة بعید عن نتائج الافکار، و به تعبیر دیگرش در فص هودی: العلم الکشفی عذب‌فرات والعلم العقلی ملح‌اجاج، مقام مشاهده فوق طور عقل‌است. عقل نظری‌در ادراك بسیاری ازحقائق راه نداردبخلاف معرفت شهودی. بلکه به‌بیان قیصری در شرح فص آدمی کتاب مذکور: انحجب ارباب العقول عن ادراك الحق والحقائق لتقلیدهم عقولهم و غایة عرفانهم العلم الاجمالی بان لهم موجداً ربا منزهاً عن‌الصفات الکونیة و لایعلمون من‌الحقائق الالوازمها وخواصها. وارباب التحقیق و اهل‌الطریق علموا ذلك مجملا وشاهدوا تجلیاته و ظهوراته مفصلا فاهتدوا بنوره وسروا فی‌الحقائق سریان تجلیه فیها و کشفوا عنها و خواصها و لوازمها کشفا لا تمازجه شبهة و علموا الحقائق علماً لاتطرأ علیه ریبة فهم عبادالرحمن الذین یمشون فی‌ارض الحقائق هونا، و ارباب النظر عباد عقولهم فالصادر فیهم انکم وما تعبدون من دون‌الله حصب جهنم ای جهنم البعدوالحرمان عن

ادراك الحقائق وانواره ای لایقلبون الا ما اعطته عقولهم. و هکذا الوهم یدعی السلطنة ویکذبه فی کل ماهوخارج عن‌طوره لادراکه المعانی الجزئیة دون الکلیة.

در علم لدنی و کسبی

توهم نشود که قلم درطرد عقل رقم می‌زند، ویا خط بطلان به‌منشورات براهین عقلی می کشد، حاشا و کلا بلکه کلام در تمیز بین دونحو ارتزاق لاکلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم می‌باشد، عاقل را اشاره کافی است.

اکل من‌فوق را طهارت باید که لایمسه الا المطهرون، نفرمود الا العالمون. و فرمود ان اکرمکم عندالله اتقیکم، نفرمود اعلمکم، و با والذین اوتوا العلم درجات منافات ندارد فتدبر. و این طهارت را مراتب است و عمده طهارت قلب از اغیار است که حرم الله است، در آخر جامع الاخبار صدوق قده از صادق آل محمد (ص) مروی است که القلب حرم الله فلا تسکن فی حرم‌الله غیر الله.

مرتبه قلبیه ولادت ثانیه است که حضرت روح‌الله مسیح (ع) فرمود: لن یلج ملکوت السموات والارض من‌لم یولد مرتین صاحب قلب را مقامی منیع است فان‌الانسان انمایکون صاحب القلب اذا تجلی‌له الغیب وانکشف‌له السر وظهر عنده حقیقةالامر و تحقق بالانوار الالهیة و تقلب فی‌الاطوار الربوبیة.

ماتن و شارح یاد شده را در این موضوع در فص عزیری کلامی به غایت جودت است که: لما کانت الانبیاء صلوات‌الله علیهم لاتأخذ علومها الا من‌الوحی الخاص الالهی فقلوبهم ساذجة من‌النظر العقلی لعلمهم بقصور العقل من حیث نظره الفکری عن ادراك الامور علی ماهی علیه. و چون حقیقت امر چنانکه هست جز در قلب مجلو فارغ از نقوش و حجب فنون اصطلاحات و رسوم صناعات تجلی نمی کند به یك معنی مفادالعلم حجاب‌الله الاکبر معلوم می گردد، شاهد من قلبی که مهبط و منزل اناانزلناه فی‌لیلة القدر است.

از پیروی نفس مخبط — دل از مقامش گردیده منحط
از قیل و قال درس مجازی — معلوم شده قد، مفهوم شده قط
آخر نتیجه نگرفته‌ایم از — اصغر و اکبر و حد اوسط
بنگر که یارم آن قبله کل — وان عشق مربط وان وحی مهبط
ام‌الکتابست و لوح محفوظ — ناخوانده یك‌حرف ننوشته‌یك‌خط

مراتب طهارت

در مراتب طهارت گوییم که طهارت ارواح و قلوب موجب مزید رزق معنوی‌و قبول عطایای الهیه‌علی‌ماینبغی است‌ویرزقه من‌حیث‌لایحتسب. و طهارت صورت ــ به‌حکم تبعیت‌عالم صورمرارواح رادروجود واحکام ــ مستلزم مزید رزق حسی است. لذا هم طهارت ظاهره باید و هم طهارت باطنه. اماطهارت ظاهره:

طهارت بدن از ادناس وقاذورات، و طهارت حواس از اطلاق و رها کردن آنها در ادراکاتی که نیاز بدانها نیست.

طهارت اعضاء از اطلاق و رها کردن آنها در تصرفات خارج ازدائره اعتدال که به‌حسب شرع وعقل معلوم است. وبه‌خصوص لسان‌را دو طهارت است یکی صمت از مالایعنی، ودیگر مراعات عدل در آنچه‌که از آن تعبیر می‌کند‌که نه به‌نقص بیان دربارهٔ آن جائز باشد، و نه وصفش بدانچه که موصوف بدان نیست.

طهارت ظاهره در مراتب قوای عملیه نفس مرتبه تجلیه است که‌نفس قوی و اعضای بدن را به مراقبت کامله درتحت انقیاد و اطاعت احکام ــ شرع و نوامیس الهیه وارد نموده که اطاعت اوامر، و اجتناب از منهیات شرعیه را به‌نحو اکمل نماید تا پاکی صوری و طهارت ظاهریه در بدن نمایان شود و در نفس هم رفته رفته خوی انقیاد و ملکه تسلیم برای اراده حق متحقق گردد و برای حصول این مرتبه علم فقه برطبق طریقهٔ حقه جعفریه کافی و به‌نحو اکمل عهده‌دار این امر است. فقه مقدمه تهذیب اخلاق و اخلاق مقدمه توحید است.

اما طهارت باطنه:

طهارت خیال از اعتقادات فاسد و از تخیلات ردی، و از جولانش در میدان آمال وِامانی.

و طهارت ذهن از افکار ردی و از استحضارات غیرواقع غیرمفید.

و طهارت عقل از تقیید به‌نتائج افکار در آنچه که اختصاص بمعرفت حق سبحانه و معرفت غرائب علوم و اسراری کـه مصاحب فیض منبسط او برممکنات است.

و طهارت قلب از تقلبی که تابع تشعب است و تشعب نیزبسبب تعللاتی است که موجب تشتت عزم و اراده می گردد. و قلب را هم واحد باید.

امیر (ع) فرمود: قلوب العباد الطاهره مواضع نظرالله سبحانه فمن طهر قلبه نظرالله الیه و فی‌الکافی (ص ۱۳ج ۲معرب) باسناده عن سفیان‌بن عینیة قال: سألته ـ یعنی اباعبدالله (ع) عن قول‌الله عزوجل الا من اتی‌الله بقلب سلیم؟ قال: القلب السلیم الذی یلقی ربه و لیس فیه احد سواه.

و طهارت نفس از اغراضش بلکه از عین خودش که خمیرۀ آمال و امانی و کثرت تشوقات است.

و طهارت روح از حظوظ شریفه‌ای که مرجواز حق‌تعالی است چون معرفتش و قرب و مشاهدتش و دیگر أنواع نعیم روحانی و بقول شیخ در نمط‌تاسع اشارات‌درمقامات العارفین: من‌آثرالعرفان للعرفان‌فقد قال‌بالثانی و به این نظر علم حجاب باشد و این وجه دیگر است در معنی العلم حجاب الله الاکبر، آری.

توبندگی چوگدایان بشرط مزدمکن   که‌خواجه‌خودصفت‌بنده‌پروری‌داند

قال‌النبی (ص) : قال‌الله تعالی من‌شغله ذکری عن‌مسألتی اعطیته‌افضل ما اعطی السائلین (مصباح‌الشریعة) .

وطهارت حقیقت انسانیه از عوز وفقدان آنچه کـه در جمعیت است و از تغیر صورت و حقیقت آنچه‌که از جانب حق‌تعالی بدو واصل می‌شود.

و طهارت سر انسان ـ سر انسان آن‌حصه وجـودی از مطلق تجلی جمعی است که بدان حصه به‌حق مطلق مستند است، و ازحیثیت همین حصه

به حق مطلق مرتبط است ــ و طهارت سر به‌اتصالش به حق مطلق و زوال احکام تقییدیه‌ای که به‌سبب معیت باعین ثابته‌اش که مجلای قابل تجلی و مقید آنست عارض وی می گردد، می‌باشد. زیرا که حکم حتمی و سنت بتی حق سبحانه است که هر تجلی و صفات آن تابع مجلائی که مرآت آنست می‌باشد ولن‌تجد لسنةالله تبدیلا ولن‌تجد لسنةالله تحویلا.

و طهارت خاصه انسان، بعد از تجاوز او از طهارت بدن و روح و سرش، به مقدار تحقق او به حق‌تعالی، و احتظاء او بــه تجلی ذاتی حق سبحانه است.

حجاب راه توئی حافظ از میان برخیز
خوشا کسی که در این راه بی‌حجاب رود

این مرتبه از طهارت خاصه به انسان اعلی‌مراتب طهارات است. بعداز تجلی ذاتی حجابی نیست و کمل را جز این تجلی مستقری نیست با حضور تام فی‌مقعدصدق عندملیك مقتدر، ومعیت منبسطهٔ ذاتیه برعالم غیب‌وشهادت و آنچه‌که غیب وشهادت مشتمل برآنند. وبدانکه بقدر نیستی تو حق ظاهر می‌شود نمی‌بینی که در رکوع سبحان‌ربی العظیم می گوئی، و در سجــود سبحان ربی الاعلی. عارف شبستری فرماید:

کسی بر سر وحدت گشت واقف — که او واقف نشد انــدر مواقف
دل عــارف‌شناسای وجــود است — وجود مطلق او را در شهود است
برو تو خــانه دل را فرو روب — مهیا کن مقام و جــای محبوب
وجود تو همه خار است و خاشاك — برو انداز ازو تو جمله را پاك
چو تو بیرون شوی او اندر آید — بتو بی‌تــو جمــال خــود نماید
موانع تا نگردانی ز خــو دور — درون خــانهٔ دل نایــدت نــور
موانع‌چون دراین عالم‌چهاراست — طهارت کردن‌از وی‌هم‌چهاراست
نخستین پاکی ازاحداث‌و انجاس — دویم از معصیت و از شر وسواس
سیم پاکی ز اخلاق ذمیمه است — که‌با وی‌آدمی همچون‌بهیمه‌است
چهــارم پــاکی سر است از غیر — که اینجا منتهی میگرددت سیر
هرآنکوکرد حاصل این طهارات — شــود بیشك ســزاوار مناجــات

تو تا خود را بکلی در نبازی | نمازت کی شود هرگز نمازی
چو ذاتت پاك گردد از همه شین | نمازت گردد آنگه قرةالعین
نماند در میانه هیچ تمییز | شودمعروف وعارف جمله‌یك‌چیز

و فی‌الکافی: لنا حالات مع‌الله نحن هو وهو نحن (ص۸۸ ج۲ اسفار ط۲ تعلیقه حکیم مولوی علی نوری).

وفی روایة: لنا حالات مع‌الله هو فیها نحن و نحن فیها هو و مع‌ذلك هوهو ونحن نحن. «کلمات مکنونه فیض، کلمه پنجاهم ازامام صادق (ع)»

المروی عن رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله: لی مع الله وقت لایسعنی‌فیه ملك مقرب ولا نبی مرسل. حکیم متاله مولی‌علی نوری درتعلیقه‌ای برشرح حدیث دوم توحید کافی، صدرالمتألهین در بیان آن افاده فرمود که: قوله صلی‌الله علیه وآله ولانبی مرسل نکرة فی‌سیاق النفی، فلایسعه نفسه ایضاً فی ذلك الوقت فاشار الی خفاء نفسه عن نظر نفسه فضلا عن خفاء غیره (ص) عن‌نظر بصیرته البالغة الی درجة لایتصور فوقها کماقال فکان قاب قوسین او أدنی.

تبرك به تمسك كلام معجز نظام
صادق آل محمد (ص) در تفسیر طهور

جمیع این مراتب طهارت را که موصل به‌فنای توحید افعالی و صفاتی و ذاتی، و موجب نیل به تجلی ذاتی‌اند این کلام معجز نظام سلاله نبوت صادق آل محمد صلوات‌الله علیهم اجمعین که مسحه‌ای از علم الهی وقبسی ازنور مشکوة رسالت و نفحه‌ای از شمیم ریاض امامت است به‌نحـو اتم و اکمل حائز است و آنرا امین الاسلام طبرسی در تفسیر شریف مجمع‌البیان دربیان کریمه و سقیهم ربهم شرابا طهورا آورده است بدین صورت: أی یطهرهم عن کل شیء سوی‌الله اذلاطاهر من تدنس بشیء من‌الاکوان الاالله، رووه عن جعفربن محمد علیه‌السلام.

من در امت خاتم (ص) از عرب و عجم، کلامی بدین‌پایه که از صادق آل محمد (ص) درغایت قصوای طهارت انسانی روایت شده است از هیچ عارفی نه‌دیده‌ام و نه شنیده‌ام.

آنکس که زکوی آشنائی است   داند که متاع مـا کجائی است

حدیث به‌هیأت مفرد اعنی روی روایت نشده است بلکه به‌صیغت جمع یعنی رووه مروی است پس خیلی ریشه‌دار است که جمعی آن را روایت کرده‌اند. در این کریمه رب‌ابرار، ساقی ابرار است و در این رب و اضافهٔ آن به هم‌هم مطالبی است، این زمان بگذار تا وقت دگر.

طهور صیغت مبالغت است، طاهر پاك است و طهور پاك کننده، آب مضاف ممکن است که طاهر باشد امامسلما طهور نیست اما مطلق‌آن هم‌طاهر

است و هم طهور. پس شرابی که از دست ساقیشان می‌نوشند علاوه‌براین که پاك است پاك کننده هم هست.

این شراب ابرار را از چه‌چیز تطهیر می کند؟ امام فرمود: از هرچه که جز خدا است، زیرا که طاهر از دنس اکوان جز خدا نیست. دنس چرك است و اکوان موجودات و مراد نقص امکان است که خداوند از نواقص ممکنات طاهر است زیرا که صمد حق است. این شراب انسان‌را از ماسوی‌الله شست‌وشو می‌دهد. صاحب عزم وهمت گوید:

مرا تا جان بود در تن به‌کوشم مگر از جـام او یك جرعه نوشم

بفرمائید باهم به گلشن راز برویم:

شرابی خـود ز جام وجـه باقی سقـا هـم ربهـم او راست ساقی
طهور آن می‌بود کز لوث هستی تـرا پاکی دهـد در وقت مستی
شراب بیخـودی درکش زمـانی مگر از دست خود یـابی امـانی
بخور می تا زخـویشت وا رهاند وجـود قطـره با دریـا رسانـد
شرابی‌خور که جامش‌روی یاراست پیالـه چشم مست باده‌خـوار است
سقا هـم ربهم چبـود بینـدیش طهوری‌چیست‌صافی گشتن‌ازخویش
زهی شربت زهی لذت زهی ذوق زهی دولت زهی حیر ت‌زهی شوق

کلمات قصار تنی‌چند از مشایخ عظام در معرفت حق سبحانه

افلاطون الهی گوید: ان شاهق المعرفة اشمخ من ان یطیر الیه کل طائر، و سرادق البصیرة احجب من ان یحوم حوله کل سائر (رساله زینون کبیر تحریر معلم ثانی ص۸ طبع حیدرآباد).

شیخ رئیس در آخر نمط نهم اشارات در مقامات عارفین گوید: جل جناب الحق عن ان‌یکون شریعة لکل وارد اویطلع علیه الاواحد بعد واحد.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی گوید: الفکر فی صورة قدسیة یتطلف‌بها طالب الاریحیة، و نواحی القدس دارلایطأها القوم الجاهلون، و حرام علی الاجساد المظلمة ان تلج ملکوت السموات فوحدالله و انت بتعظیمه ملان، و اذکره و انت من ملابس الاکوان عریان (تاریخ ابن خلکان).

عارف سنائی گوید:

بار توحید هر کسی نکشد　　طعم توحید هر خسی نچشد

عارف رومی گوید:

یاد او اندر خور هر هوش نیست　　حلقهٔ او سخره هر گوش نیست

و بیان سر این کلمات عذب فرات آنست که صائن‌الدین علی‌بن ترکه در تمهید القواعد افاده فرموده است:

من جملة حکم‌الله البدیعة ان جعل الوهم حارساً لحضرته المنیعة ان یکون شریعة لکل بصیرة حولاء و فطانة بتراء الاالعباده المخلصین الذین فتح‌الله بصیرتهم بنور الیقین حتی رأوا الحق علی ماهو علیه بنوره المبین و من‌لم یجعل‌الله له نور افماله من‌نور. (ص٦٤ چاپ سنگی).

حال در کلام الهی تدبر کن که فرمود: ما ننسخ من‌آیة او ننسها نأت بخیر منها او مثلها که آیه را مفرد آورده است نه جمع فافهم.

و بالجمله طهارت یاد شده موجب معرفت شهودی نفس می گردد که مسیر معرفت نفس افضل طرق و اقرب به‌کمال است ونائل بدین مقام لم‌اعبد ربالم‌اره می‌گویند و این رؤیت همان شهود و لقاء است و ابواب رؤیت جوامع روائی صادر از ابواب رحمت هربابی دری از لقاءالله بروی سالك می‌گشاید.

کیفیت سلوك مسیر مذکور را شریعت حقه محمدیه بیان کرده است و بس که ان هذاالقرآن یهدی للتی هی اقوم، یاایها الذین امنوا استجیبوالله و للرسول اذا دعاکم لمایحییکم، و محال است که جزآن بیان دیگری باشد. قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیرة انا ومن اتبعنی.

و فص هودی فصوص‌الحکم در بیان طریق امم و سلوك عارفی که یدعوا الی‌الله علی‌بصیرة مغتنم است فمن عرف‌الحق عین‌الطریق عرف‌الامر علی ماهو علیه فان فیه جل وعلی یسلك ویسافر اذلا معلوم الاهو وهو عین السالك والمسافر فلاعالم الاهو، ای فمن عرف ان الطریق الذی یسلك علیه هو عین‌الحق لان السلوك من‌الآثار (ای الماهیات) الی‌الافعال و منها الی الاسماء والصفات ومنها الی الذات و جمیعها مراتب الحق و الحق هوالظاهر

فیها ولاموجود ولامعلوم الاهو، فقد عرف الامر علی ماهو علیه و عرف ان سلوکه و سفره وقع فی‌الحق وعرف ان الحق هوالذی یسلك و یسافر فی مراتب وجوده لاغیر فالعالم والمعلوم هو لاغیره.

رؤیت ابصار و بصائر

رؤیت ابصار غیر از رؤیت بصائر است لاتدرکه الابصار وهو یدرك الابصار وهـوااللطیف الخبیر (انعام ۱۰۳) راقم در هـریك از دو رؤیت رساله‌ای دارد که در تکمله منهاج البراعه فی شرح نهج‌البلاغـه مندرج و مطبوع است یکی در ابطال رؤیت به‌ابصار و دیگر در اثبات رؤیت به‌بصائر. یعنی لقاءالله، شاید هریك در موضوع خود تاحدی مفید باشد.

در باب رؤیت توحید صدوق رضوان‌الله علیه باسنادش روایت کرده است عن ابی‌عبدالله (ع) قال جاء حبر الی امیرالمـؤمنین (ع) فقال یـا امیرالمؤمنین هل‌رأیت ربك‌حین عبدته؟ فقال:ویلك ماکنت اعبد ربالم‌اره، قال: و کیف رأیته؟ قال: ویلك لاتدرکه العیون فی مشاهدة الابصار ولکن رأته‌القلوب بحقائق الایمان.

روایات جوامع فریقین در اثبات رؤیت، کنوز رموزو اسرارند جناب شیخ صدوق قدس سره را درهمان باب کتاب مذکور کلامی معجب است که می‌فرماید: والاخبار التی رویت فی‌هذا المعنی ـ یعنی فی‌الرؤیة‌ـ صحیحة و انما ترکت ایرادها فی‌هذا الباب خشیة ان یقرؤها جاهل بمعانیها فیکذب بها فیکفر بالله عزوجل وهو لایعلم.

والاخبارالتی ذکرها احمدبن محمدبن عیسی‌فی‌نوادره‌و التی اوردها محمدبن احمدبن یحیی فی‌جامعه فی‌معنی الرؤیة صحیحة لایردها الامکذب بالحق او جاهل به، والفاظها الفاظ القرآن ولکل خبـر منها معنی ینفی التشبیه والتعطیل و یثبت التوحید وقد امرنا الائمة صلوات‌الله علیهم الانکلم الناس الا علی قدر عقولهم.

و اعجب از این کلامش این که پس ازآن دربیان معنی رؤیت‌فرموده است‌که: ومعنی الرؤیة الواردة فی‌الاخبار العلم، وذلك ان الدنیا دارشکوك

و ارتیاب و خطرات فاذا کان یوم‌القیامة کشف للعباد من آیات الله و اموره فی‌ثوابه وعقابه ما یزول به‌الشکوك ویعلم‌حقیقة قدرت‌الله عزوجل، وتصدیق ذلك فی کتاب‌الله عزوجل: لقد کنت فی‌غفلة من‌هذا فکشفنا عنك غطائك فبصرك الیوم حدید.

مثل آن جناب تفوه بفرماید که حقائق صادره از وسائط فیض الهی را به عذر خشیت جهال ترك گفته‌ایم معجب است وانگهی اگر نیکبختی قابل، بمقامی نائل آید که قیامت او قیام کند و کشف غطاء او را حاصل آید و به همان معنی رؤیت که افاده فرموده است بلکه بـه‌معنای ارفع از آن واصل آید چه منعی متصور است. چرا نفوس مستعده از مأدبه‌ها ومائده‌های آسمانی که به حقیقت مصادیق نزلا من غفور رحیم‌اند محروم بمانند، اگر گفتنی نمی‌بودند گفته نمی‌شدند، و حضرت شیخ مفید را برآن جناب در چند موضع کتاب تصحیح الاعتقادات انتقاداتی است از آن جمله این که ولو اقتصر علی‌الاخبار ولم یتعاط ذکر معانیها کان اسلم له من الدخول فی باب یضیق عنه سلوکه.

حق سبحانه بدان معنی که بروحدت شخصیه حقیقت ذات مظاهر منزه از حدین تعطیل و تشبیه محقق است موضوع بحث صحف عرفانیه است، وان شئت قلت آن حقیقت واحده مطلق وجود است اما مطلقی به اطلاق احدی صمدی عینی از حیث ارتباط او به‌عالم و انتشاء عالم ازاو، لذا عارف درعین حال که گوید:

ندیم ومطرب و ساقی همه اوست خیـال آب و گل در ره بهـانـه

نیز گوید:

برو این دام بر مرغ دگر نه که عنقا را بلند است آشیانه

و یا گوید:

عنقا شکار کس نشود دام بازچین کاینجا همیشه باد به‌دست است دام‌را

این توحیدی است منزه از تنزیه و تشبیه که حق توحید و توحید حق است نه‌چنانکه در کتب رائج حکیمان مشاء آمده است که تنزیهی عین‌تشبیه است. این کلام کامل مروی از صادق آل محمد (ص) است کـه: الجمع

بلاتفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطیل والجمع بینهما توحید.

حکیم متأله مولی علی نوری در تعلیقاتش بر شرح صدرالمتألهین بر توحید اصول کافی افاده فرموده است که: اعلم ان توحید لااله الاالله عامی‌و هم‌اهل‌العبارة، والتوحید بلااله الاهوهو مقام‌اهل‌الاشارة، والتوحید بلا هو الاهو فهو توحید ارباب اللطائف من‌الاولیاء، و اما التوحید بلاهو بلاهو الاهو فهو توحید ارباب الحقائق من‌الانبیاء والاولیاء البالغین حد الکمال ولیس وراء عبادان قریة.

حق سبحانه به‌وحدت حقه حقیقیه ذاتیه مجرد از مظاهر و اوصاف و نسب لاحقه و منضافه به او از حیث مظاهر و ظهورش در آنها مـدرك و موصوف نمی‌گردد، زیرا آنچه را که انسان در اعیان و اکوان به عقل یا خیال یا حس ادراك می‌کند تجلیات ذات در اوعیه‌واودیه مظاهر مقیده‌اند نه حقائق مطلقه مرسله که از قیود حدود مظاهر مجرداند.

و دیگر این که شاهد حق بدان حدی که بهره از حق دارد یعنی بدان حد تجلی غیبی که متجلی‌له به احدیت عین ثابت و متعینش در علم واجب قبول کرده است، مستعد قبول تجلیات می‌گردد پس مدرك اعنی متجلی‌له در حد مظهر خاص بودنش مدرك تجلی است.

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای   چند گنجد قسمت یك‌روزه‌ای

آری به احدیت همین جهت خاصه از وجوه قلب و عین ثابته‌اش در حضرت غیبش ــ که هرموجود محقق را احدیت خاصی است که از احدیت جمعیه الهیه دروی ساری است ــ معرفت حقایق بسیطه بـرای او به کشف حاصل می‌شود.

خلاصه این که چون انسان ازحیث استعداد و مرتبه و احوالش مقید است لذا قبول نمی‌کند جز مقید مثل خود را زیرا که ادراك شیء مرآنچه‌را که منافی اوست ازآن جهت که منافی اوست صورت‌پذیر نیست چنانکه‌بدان اشارتی رفت که بین غذا ومغتذی مسانخت است، اما از جهت احدیت به‌عین ثابته‌اش حین فناء که ماحی مغایرت بین مدرك ومدرك و ادراك است حرفی در آن نیست فتدبر.

از مقام ختمی مأثور است که ان‌الله احتجب عن‌العقول کما احتجب عن‌الابصار و ان الملأ الاعلی یطلبونه کما تطلبونه انتم.

توحید از دیدگاه عارف وحکیم

بعضی از متوغلین در کثرت، اطلاق لفظ وجود بر باری‌تعالی و بر ماسواه را تجویز نمی‌کنند که شرك لازم آید. لذا یا باید حق سبحانه را ماهیت مجهولة‌الکنه بدانند و ماسواه‌را ماهیات موجودة مجعولة، وفیه مافیه. ویا مطلقا قائل به‌اصالت ماهیت بشود و هذا افحش. و یا ماسواه را ماهیات متحققه متأصله بداند و وجود را در آنها اعتباری انگارد و یاآنها رامنسوب به وجود یعنی حق سبحانه پندارد. در این فرض، اعتبار از کدام موطن ماهیت بی‌وجود ملحوظ است و انتساب ماهیات متخالفة بایکدیگر ومنفصله از مبدأ به‌زعم او به‌چه نحو است؟ پس هم این اعتبار بی‌اعتبار است و هم این انتساب.

عجب این‌که بعضی از منتحلین به اسلام در اطلاق وجود و موجود برحق تعالی مطلقاً انکار دارند که این الفاظ از کجا برخاسته است و این برهان الموحدین امیرالمؤمنین حضرت وصی علیه‌السلام است که‌می‌فرماید: الدال علی قدمه بحدوث خلقه و بحدوث خلقه علی وجوده و باشتباههم علی ان لاشبه‌له (اول خطبه ۱۸۳ نهج‌البلاغة).

ونیزفرمود: فهوالذی تشهدله‌اعلام الوجود علی‌اقرارقلب ذی‌الجحود (آخر خطبه ٤٩ نهج‌البلاغة).

و نیز فرمود: کائن لاعن حدث، موجود لاعن عدم (اول خطبه اولی نهج‌البلاغة).

و اعجب این‌که همین اناس از اطلاق کلمه تجلی برحق تعالی تابی دارند با این‌که خود حق سبحانه فرموده است فلما تجلی‌ربه للجبل جعله‌دکا (۱٤۳ اعراف). و حضرت وصی علیه‌السلام فرمود: فتجلی سبحانه لهم فی کتابه من‌غیر ان یکونوا رأوه بما اریهم من قدرته (اول خطبه ۱٤۵ نهج‌البلاغة). و نیز در خطبه ۱۸٤ نهج فرمود: تجلی صانعها للعقول، و این

همان خطبه است که جناب سید رضی رضوان‌الله علیه درباره آن فرمود: و تجمع هذه الخطبة من اصول العلم مالا تجمعه خطبة.

فعلا نظر اهم ما در بیان توحید اهل کثرت مذهب مشاء است که در فلسفه رائج اسد و احکم از دیگر آراء است حتی دعوی برهان صدیقین در اثبات آن نمودند، معذلك مذهب مهذب از نقائص نیست، و توحیدی که لاریب فیه وکمال توحید است و از طرو هر گونه دغدغه مبری و منزه است کمل را است که براساس رصین وحـدت حقه حقیقیه ذاتیه یعنی وحـدت شخصیه‌وجود ذومظاهر است که ان‌الوجود حقیقةٌواحدة لیس‌فیها تعدداصلا.

اصالت وجود، و حقائق متبائنه بودن آن، و اطلاق وجود بر موجودات به تشکیك در نظر مشاء

متأخرین مشاء هرچند معتقد به اصالت وجـود و اعتباری بـودن ماهیت‌اند ولکن قائل‌اند که وجودات عینی خارجی، حقائق متباینه‌اند یعنی متباینه بتمام ذواتها البسیطه‌اند، نه متباینه به فصول تا ترکیب در وجودلازم آید و وجود مطلق جنس شود. و نه‌متباینه به مصنفات و مشخصات تاترکیب در وجود لازم آید و وجود مطلق نوع شود. و مفهوم وجود مطلق که‌براین حقائق متباینه حمل می‌شود عرضی لازم محمول من صمیمه است نه محمول بالضمیمة، در محمول بالضمیمه عارض و معروض دوچیز است، و محمول که معروض است سابق برحامل یعنی عارض است اما در قول- یعنی حمل- وجودمطلق براعیان وجودات متباینه خارجیه حمل‌لازم برملزومات متعدده و متباینه است و در عین‌حال این حمل بـرسبیل تشکیك است یعنی اطلاق وجود که همین وجود مطلق لازم است برملزومی مثلا ذات واجب تعالی اولی و اقدم برملزومات دیگر است وعلی‌هذا القیاس.

و درمیان ملزومات‌فقط واجب تعالی تأکد و توحد وجودی آن‌چنانی دارد که نیت محض است. و منافاتی نیست که لازم واحد را یعنی وجـود مطلق عارض‌را یك‌معنی باشد وملزوماتش متباینه باشند و اطلاق لازم‌برآنها برسبیل تشکیك باشد. پس وجود مطلق عارض، خود معروض تشکیك است؛

و حصص وجودیه یعنی وجودات خاصه امکانیه و نیز وجود واجب تعالی، معروض معروض. و به عبارت دیگر تشکیك عارض وجود مطلق عام است، و وجود مطلق عام عارض وجودات متباینه خارجیه.

فذلکه این تقریر مذهب متأخرین مشاء در وجود این که:

الف ـ وجود اصل در تحقق و ماهیت اعتباری است.

ب ـ وجودات حقائق متباینه بتمام ذواتها البسیطه‌اند.

ج ـ وجود مطلق عام عارض لازم وجودات خارجیه متباینه است، و محمول است بر آنها اما محمول من صمیمها نه محمول ضمیمه‌ای.

د ـ اطلاق وجود عام بر وجودات خارجیه متباینه علی سبیل تشکیك است که لازم واحد است و ملزومات متعدده و متباینه.

ه‍ ـ تشکیك عارض بروجود عام و وجود عام عارض بر ملزومات که وجودات خارجیه متباینه‌اند، می‌باشد.

و ـ از این ملزومات یعنی وجودات خارجیه متباینه یکی از آنها که واجب تعالی است صرف وجود است به این معنی که ماهیت ندارد وجزوی، کل ممکن زوج ترکیبی من وجود وماهیة.

این توحید که از متأخرین مشاء نقل کرده‌ایم، تنزیهی است در عین تشبیه، یعنی حق سبحانه را از صفات و احوال موجوداتی تنزیه کرده‌اند، و به مجردات و مفارقات نوریه تشبیه نموده‌اند، هرچند که فقط در واجب تعالی قائل به تأکد وجودی و انیت محضه‌اند و او را فوق تمام می‌دانند نه مطلق مفارقات را، و از جهاتی عدیده اشکالاتی برآنان روی می‌آورد: از آن‌جمله در علم باری‌تعالی به جزئیات که علم بدانها را برسبیل کلی قائل شده‌اند. و از آن جمله در فهم پیدایش و ربط کثیر به واحد وتمامیت برهان برآن اضطرابی شگفت در کلمات خود نمودار کرده‌اند. ووو

اعتراض برقول به‌طبیعت واجبه بدان‌نحو که مشاء پنداشته است

اهل تحقیق را اعنی کمل اهل توحید را که از منبع ولایت ارتواء می‌نمایند، و از منطق وحی خبر می‌دهند وبدان انتماء می‌نمایند، بر مبانی

توحیدی فلسفه رائج مشاء، اعتراضاتی دارند از آن‌جمله اعتراض بر اصل قول به طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود بدان‌نحو که مشاء پنداشته است می‌باشد به این بیان:

آیا صحیح است یعنی امکان دارد که آن طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود را افراد خارجیه باشد یعنی عقل تجویز کند تعداد افراد آن را در خارج، یا صحیح نیست و امکان ندارد؟

و نیز آیا صحیح است آن طبیعت را افراد ذهنیه باشد، یاصحیح نیست؟

پس اگر صحیح باشد که آن طبیعت و حقیقت واجب ملزومه مطلق وجود را افراد خارجیه باشد، در این صورت اگر فردی از آن در خارج وجود یافت، هرچند که وجود افراد دیگر در خارج ممتنع باشد لازم آید که جمیع افراد اعم از فرد وجود یافته و از افراد ممتنع الوجود، به‌حسب ذاتشان ممکن باشند و امتناع وجود بعضی به سبب غیر مثلا عدم علت و وجود بعضی هم به‌سبب غیر یعنی وجود علت، موجب زوال امکان ذاتیشان نمی‌شود زیرا ذاتی شیء به سبب غیر زایل نمی‌شود. و به عبارت اخری این افراد طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود که به حسب ذاتشان ممکن‌اند، به وجود علت در صورت وجود بعض افراد، و به عدم علت در صورت امتناع بعض دیگر افراد، امکان ذاتی از این افراد که در مآل امکان ذاتی آن طبیعت است زائل نمی‌شود، پس آنچه‌را که فرض کرده‌ای واجب است، واجب نیست.

و اگر صحیح نباشد یعنی ممکن نباشد که طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود را افراد خارجیه باشد ــ و حق هم این است ــ این عدم صحت یابرای این است که تعین آن طبیعت نفس حقیقت او در خارج است، بنابراین اگر از آن طبیعت دوفرد موجود باشد لازم آید قلب حقیقت طبیعت زیرا که‌اگر تعین عین حقیقت اواست بیش ازیك واحد شخصی نتواند بوده باشد پس تعدد موجب قلب حقیقت آن طبیعت گردد و استحاله قلب حقیقت شیء بدیهی است.

و یا برای این است که نفس این حقیقت یعنی طبیعت واجبه اقتضای

تعین می کند نه چون فرض قبلی که تعین آن نفس حقیقتش باشد، وبنابراین وجه افراد باقی به‌حسب ذاتشان ممکن‌اند و به‌حسب این اقتضاء ممتنع، یعنی امتناع وجود افراد از ناحیهٔ این اقتضاء است والا افراد به‌حسب ذاتشان که همان طبیعت مفروض است ممکن‌اند.

خلاصه این که طبیعت واجبه به نظر بذاتش صاحب افراد موجوده تواند باشد ولکن امتناع وجود افراد باقیه به‌حسب این اقتضاء است.

پس در این‌صورت چون خود طبیعت لـذاتها اقتضای تعین می کند وجود افراد باقی ممتنع است، و همین طبیعت لذاتها اقتضای وجود افراد می کند و این ازجمله اقسام ممتنع است که یك طبیعت لذاتها اقتضای وجود و امتناع یك‌چیز را داشته باشد.

و اگر صحیح نباشد که طبیعت مذکور را افراد ذهنیه باشد، یا بدین جهت است که هر طبیعتی لذاتها متعین بوده باشد محال است که معقـول عقول شود ولذا محال است که ذات افراد کثیره باشد. و این محال بودن معقول شدن آن برای عقول به دو وجه متصور است:

یکی این که تعقل به انطباع معقول در عاقل نیست بلکه به‌حصول نسبت‌اتحادیه بین عاقل و معقول است به حیثی که بحسب وجود متمایز از یکدیگر نباشند یعنی اتحاد عاقل به معقول دروجود، و تعین یاد شده‌مستلزم امتیاز شیء از ماعدای خود است پس معقولیت باتعین ذاتی جمع نشود.

و دیگر این که تعین هرمعقول به عاقل است، پس اگر معقول راتعین دیگر باشد لازم آید که یك شیء را دوتعین باشد و این محال است. پس چون آن طبیعت محال است که معقول عقول شود لذا محال است که ذات افراد کثیره باشد زیراکه تصور افراد به اعتبار مطابقت صورت معقوله با آنها است پس با انتفاء صورت مطابقه، تحقق افراد امکان ندارد زیرا که تحقق احدالمتطابقین بدون دیگری بالضرورة ممتنع است.

ویا این که تعداد افراد طبیعت مذکوره مطلقاً اعم از افراد عقلیه و ذهنیه ممتنع است بدین جهت که این طبیعت متعینه بذاتها، و مجرده فی نفسها است لذا اقتران غیر به‌او، و اقتران او به‌غیر ممتنع است چون که

اقتران قیود برای شیء متصور است که قابل تخصیص و تعیین باشد و آن چیزی که ـ یعنی طبیعت مذکوره ـ لنفسه متعین است، آن‌چنان نیست یعنی قابلیت تخصیص و تعیین در او راه ندارد و چون اقتران قیود به طبیعت مورد بحث محال است پس محال است که ذات افراد کثیره باشد خـواه افراد خارجیه باشند و خواه افراد ذهنیه.

ایضاً در تزییف قول به‌طبیعت وجود خاص واجبی بدان ممشی که متأخرین از مشاء مشی کرده‌اند

و باز اهل توحید درمقام اعتراض برقول به‌طبیعت واجبه بدان نحو که متأخرین از مشاء پنداشته‌اند می گویند:

حقیقت آن طبیعت بذاتها با حقیقت وجود خارجی و کون عینی که ماهیات مختلفه و مغایره در اعیان بدان وجود خارجی تکون می‌یابند، مغایر است یا مغایر نیست؟

اگر مغایر است باید اطلاق لفظ وجود براین دو حقیقت ـ که حقیقت طبیعت واجبه، ودیگری حقیقت وجودخارجی و کون عینی‌است ـ به‌اشتراك لفظی باشد نه‌معنوی.

و اگر گوئی: صرف تحقق مغایرت بین حقیقت واجبه و کون عینی، مستلزم اطلاق لفظ وجود برآن‌دو به‌اشتراك لفظی نیست، زیرا که جائز است که اطلاق وجود برآن‌دو به‌سبب عارض مشترك بین آن‌دو باشد چه‌این که اشتراك درعارض منافات بامغایرت ذاتیه آن‌دو حقیقت بایکدیگرندارد.

در جواب گوییم که فرض ما درصورت مغایرت طبیعت واجبه باکون عینی است بنابراین کون عینی که همان وجود خارجی است عین حقیقت طبیعت واجبه نیست. و جزء آن‌هم نمی‌تواند باشد که علاوه برلزوم خلاف تقدیر و فرض مذکور، ترکیب در حقیقت واجب لازم آید و در این‌صورت یا باید طبیعت واجبه از ماهیات حقیقیه باشد که معروض وجود بودچنانکه متکلمین گویند و یا امری از امور اعتباریه باشد. حال اگر طبیعت واجبه امری حقیقی یعنی ماهیتی حقیقی باشد و معروض کون بود و مفروض هم این است که کون امری خارج از حقیقت او است، لازم آید جواز انفکاك

وجود از طبیعت واجبه و امکان آن بروی، وممکن زوالش جایز است و عدم صدق کون برطبیعت واجبه باید روا بود.

و نیز لازم آید تقدم وجود برخودش زیرا که طبیعت واجبه، علت وجود و ایجاد است پس باید واجد وجود باشد و خود موجود باشد تامعطی آن باشد و این تقدم وجود برخودش است.

و نیز لازم آید که طبیعت واجبه هم فاعل وجود باشد و هم قابل آن و استحالت هریك بین است.

و نیز لازم آید که یك شیء دوبار وجود داشته باشد یکی بمقارنت کون یعنی به‌عروض وجود براو وجود داشته باشد، و دیگر این که چون این شیء علت کل است به‌حسب وجود مقدم بر کل است کـه علت ایجـادی تقدم وجودی دارد.

و بر تقدیری که طبیعت واجبه که مبدأ کل و منشأ امور حقیقیه و موجودات کونیه است، علاوه‌بر محالات یاد شده تخلف علت از معلول در خارج لازم آید.

و اگر حقیقت طبیعت واجبه بذاتها با حقیقت کون عینی یعنی وجود خارجی مغایرت ندارد، یکی از این دو امر لازم آید: یـا امتناع استلزام وجودات خاصه ممکنه دیگر، مروجود مطلق را. ویا وجوب استلزام آن وجودات خاصه ممکنه مرحقیقت واجبه را.

بیانش این که حقیقت وجود خاص عینی ممکن باکون عینی که سبب تکون ماهیات است، یا مغایر است یا مغایر نیست، از این‌دو حـال خارج نیست. پس اگر مغایر باشد لازم آید امتناع استلزام وجودات خاصه ممکنه مرحقیقت وجود مطلق را، و لازم آید امتناع اشتراك وجودات خاصه در حقیقت مطلقه وجود، و لازم آید امتناع صدق همین حقیقت برآن وجودات خاصه. زیرا که مغایرت بالذات بین دو وجود تغایـر آن دو را در وجود اقتضا می کند و حال این که هریك از این امور سه‌گانه استلزام و اشتراك و صدق، اتحاد دوچیز را در وجود اقتضا می‌نماید پس اجتماع وجودات‌خاصه ممکنه با حقیقت وجود مطلق ممتنع است.

و اگر مغایر نباشد امر دوم لازم آید یعنی وجوب استلزام وجودات ممکنه مرحقیقت واجبه را لازم آید، زیرا که استلزام خاص یعنی وجودات خاصه ممکنه مرمطلق عام را که مغایر حقیقت واجبه نیست، ضروری است. و حال این که مبرهن است که طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود را محال است جهت امکانیه محضه و قابلیت چیزی از اوصاف وجودیه باشد.

علاوه این که هر گاه حقیقت واجبه را بامطلق وجود مغایرت بالذات نباشد، و وجودات ممکنه هم مغایر باحقیقت واجبه نباشند؛ لازم آید که همه ـ یعنی حقیقت واجبه، ومطلق وجود، و وجودات خاصه ممکنه ـ در حقیقت متماثل باشند و لازم آید اختصاص یکی از دومتماثل به حالیت یعنی عارض بودن و دیگری به محلیت یعنی معروض بودن، و همچنین اختصاص یکی از دو متماثل به واجبیت و دیگری به ممکنیت، بدون این که فارقی در بین باشد، و حال این که اختصاص متماثلات به امور متقابله متنافیه که یکی واجب باشد و دیگری ممکن ویکی عارض باشد و دیگری معروض بدون بودن فارقی در بین، از احکام مستحیل بالذات است. زیرا که تنافی لوازم یعنی واجبیت و ممکنیت و عارضیت و معروضیت به تنافی ملزومات تحقق می‌یابد لذا به تنافی لوازم استدلال به تنافی ملزومات می کنند، و تنافی بین عارضیت و معروضیت و واجبیت و ممکنیت بین و بدیهی است پس چگونه با تنافی بین و بدیهی بودن این لوازم، ملزومات آنها که متماثل‌اند به‌امور متقابله متنافیه اختصاص یافتند؟!

ملخص برهان در این اعتراض این که: وجود خاص واجبی که ملزوم حقیقت وجود مطلق است یا قابل اشتراك هست یا نیست؟

بطلان وجه اول ظاهر است زیرا که اشتراك با وجوب ذاتی منافات دارد.

و بنابر تقدیر ثانی که اشتراك نباشد، یا حقیقت وجود خاص واجبی غیر حقیقت وجود مطلق است و یا عین آنست؟ وجه اول باطل است زیرا که لازم آید تقدم شیء برخودش و وجوه محالات دیگر که گفته آمد.

و بنا بروجه دوم که وجود خاص واجبی عین حقیقت وجود مطلق

باشد، یکی از این دو امر لازم آید: یا امتناع استلزام وجودات خاصه‌ممکنه مر مطلق وجود را، و یا وجوب استلزام وجودات خاصه ممکنه مر وجود خاص واجبی را و استحاله هردو امر بین است.

نتیجه این که از این برهان معلوم شده است که قول به طبیعت ملزومه مطلق وجودی که وجود خاص واجبی است یعنی آن طبیعت ملزومه وجود خاص واجبی است بدان نحو که مشاء مشی کرده است باطل است.

نفی تشکیک وجود به اصطلاح اهل نظر

از جمله اعتراضات کمل اهل توحید برمبانی توحیدیه فلسفه رائج مشاء، اعتراض برتشکیك وجود بدان‌نحو که متأخرین از مشاء پنداشته‌اند می‌باشد بیان یکی از وجوه آن این که:

در منظرافق اعلای کمل اهل‌توحید چون وجود مشترك بین‌وجودات خاصه به اشتراك معنوی است نه اشتراك لفظی که شرذمه‌ای به پندار حذر از شرك قائل شده‌اند که بعضی از آنها واجب را ماهیت مجهول‌الکنه پنداشته‌اند، و بعضی دیگر ازآنها وجود را در واجب اصیل و در ممکنات ماهیت را اصیل و وجود را اعتباری انگاشته‌اند. و نه اشتراك معنوی بدان‌نحو که مشاء قائل‌اند که موجودات‌را حقائق متباینه و ملزومات وجود مطلق می‌دانند، و وجود مطلق را خارج محمول و معروض تشکیك که‌آن را به‌تشکیك برملزومات متباینه حمل می کنند.و نه‌اشتراك معنوی بدان‌نحو که صاحب اسفار می‌داند یعنی حقیقت واحدهٔ ذات مراتب به تشکیك. بلکه اشتراك معنوی بدین‌معنی که حقیقت واحده به وحدت شخصیه ذات مظاهر است.

و چون درمشهد عارف وجود واجب است زیرا که وجود قبول وجود وعدم نمی کند پس واجب است که واجب لذاته باشد یعنی وجوب وجود، ذات حق سبحانه و تعالی را است که الصمد است فافهم.

و چون وجود واجب مطلق به اطلاق حقیقی است نه اطلاق مقابل تقیید که در حقیقت تقیید است بلکه اطلاق ذاتی شمولی احاطی صمدی که

از آن تعبیر به وحدت مطلقه و حقیقیه می‌شود که در آن تعدد و اثنینیت اعتبار ندارد.

حال گوئیم که مشاء در قول به‌تشکیك یا باید تعدد وجــود را قائل شود و حال اینکه تعدد واجب لازم می‌آید، ویا باید به اثبات اولویت و اقدمیت و اشدیت و اکملیت و اتمیت وشبه آنها در طبیعت واجبه ملزومه، و به اثبات مقابلات این امور ـ یعنی عدم اولویت و عدم اقدمیت واضعفیت و انقصیت ـ درملزومات دیگر یعنی وجودات خاصه ممکنه قائل شودو حال این که ثبوت احوال مذکوره برای طبیعت واجبه، مبنی برثبوت آن طبیعت واجبه برصفت واجبیت است زیرا که این‌احوال ازصفات نسبیه‌اند و موقوف برتحقق موصوف یعنی طبیعت واجبه‌اند کـه احدالمنتسبین است پس اگر ثبوت حقیقت واجبه به این احــوال و نسب، مبین شود مصادره برمطلوب لازم آید.

ایضاً تزییف تشکیك وجود به اصلاح اهل‌نظر

از شما طایفه مشاء می‌پرسیم: این‌که می‌گوئید وجود برافرادش به تساوی واقع نمی‌شود زیرا که بروجود علت ومعلول به تقدم و تأخر است، و بروجود جوهر وعرض به اولویت وعدم آنست، وبر وجود قار و غیرقار به‌شدت و ضعف است، پس وجود براینها مقول به تشکیك است، و هرچه که مقول به تشکیك است نه عین ماهیت شیء است و نه جـزء آن، چنانکه در حکمت نظریه مبرهن است که در کلیات ذاتیه تشکیك نیست.

اگر مراد این است که تقدم و تأخر و اولویت وعدم آن و شدت و ضعف به‌اعتبار وجود من‌حیث هوهواست، ممنوع‌است زیرا که این‌مذکورات یعنی تقدم و تأخر و اولویت و عدم آن و شدت وضعف، از امور اضافیه‌اند که جز به نسبت بعضی بابعضی متصور نیست.

و دیگر این‌که مقول برسبیل تشکیك به‌اعتبار کلیت و عموم است و حال این‌که وجود من‌حیث هونه‌عام مصطلح است ونه خاص مصطلح،هرچند ساری در اشیا است.

و اگر مراد این است که تشکیك به‌قیاس با ماهیت، لاحق و عارض وجود می‌شود مسلم است‌ولی از این قول لازم نمی‌آید که وجود من‌حیث‌هو بر آن مذکورات به‌تشکیك مقول شود بلکه مقول به تواطؤ است زیرا اعتبار معروضات که ماهیات‌اند غیر اعتبار وجود است بنابراین از تفاوت ماهیات تفاوت وجود لازم نمی‌آید چه این که جائز است ماهیات به سبب نسبت‌بعضی از آنها به‌بعض دیگر متفاوت باشند و در وجود متساوی باشند، و این بعینه کلام اهل‌الله یعنی عارفان بالله است‌چه این که آنان بر این مبنی‌اند که‌وجود به اعتبار تنزلش در مراتب اکوان، و ظهورش در حظائر امکان، و به‌اعتبار کثرت وسائط، خفای آن اشتداد می‌یابد. لذا ظهور کمالاتش ضعیف می‌شود و به اعتبار قلت وسائط نوریتش اشتداد می‌یابد و ظهورش قوی می گردد‌و کمالات و صفاتش ظاهر می گردد،لذا اطلاق وجود برقوی اولی از اطلاقش برضعیف است زیرا هرچه حجابها کمتر باشد آثار وجود از حیث کمال و صفا و ادراك و غیرها بیشتر است.

و تحقیق این مطلب به این است که بدانی وجود را در عقل مظاهری است چنانکه او را در خارج مظاهری است، ازجمله این مظاهر امور عامه و کلیاتی است که جز در عقل آنها را وجودی نیست، و وجود که برافراد مضاف به‌ماهیات مقول به تشکیك است هرآینه وجود به اعتبار این ظهور عقلی است.

و آن که گفته شده است وجود اعتباری است وجود به این معنی‌است. پس وجود من‌حیث هوهو بر آن افراد مضاف به‌ماهیات مقول بـه تشکیك نیست، بل ازاین‌حیث که کلی محمول عقلی است، مقول‌به تشکیك بر آنهاست و این منافی نیست بااین‌که وجود به‌اعتبار طبیعت کلیت خود عین ماهیت افرادش‌باشد چنانکه حیوان طبیعتش‌ـ یعنی‌طبیعت‌به‌شرط لاـ جزءافرادش هست و محمول بر آنها نیست، و به‌اعتبار اطلاقش یعنی لابشرط شیء جنس است ومحمول برافراد، و به‌اعتبار عروضش برفصول انواعی‌که تحت‌طبیعت او است عرض عام آن فصول است، و آنچه بـر افرادش بـه‌تشکیك واقع می‌گردد برهمین امر است، و تفاوت در امر وجود در نفس وجود نیست

بلکه در ظهور خواص او از علیت ومعلولیت در علت و معلول است،و به‌این
که قائم به نفس خود است درجوهر، و غیر قائم به نفس خود است درعرض،
و به‌شدت ظهور در قارالذات و ضعف آن درغیر قارالذات است.

چنانکه تفاوت بین افراد انسان در نفس انسان نیست بلکه به‌حسب
ظهور خواص انسانیت در افراد انسان است. پس اگر تفاوت یعنی تفاوت
ظهوری، مخرج وجود از عین حقیقت افرادش باشد باید تفاوت افرادانسان
به حسب ظهور مذکور مخرج انسانیت از عین حقیقت افرادش باشد و حال
این که تفاوتی که بین افراد انسانیت است مانند آن درافراد موجودات دیگر
ممکن نیست.

لذا بعضی از آنها به‌حسب مرتبه اعلی و به‌حسب مقام اشرف ازملائکه
است، و بعضی از آنها به‌رتبت اسفل و به‌حال اخس ازحیوانست کما قال‌الله
تعالی: اولئك کالانعام بل‌هم اضل، وقال: لقد خلقنا الانسان فی‌احسن تقویم
ثم رددناه اسفل سافلین، و به همین جهت است که یقول الکافر یا لیتنی
کنت تراباً.

این‌قدر در رد قول به تشکیك در حقیقت وجود برای اهل استبصار
کافی است و کسی که خداوند چشم بصیرت او را منور گردانید و آنچه‌را
که گفته شد فهمید و درآن امعان نظر کرد از رفع شبهه‌های وهمیه و
معارضات باطله عاجز نیست، والله‌المستعان وعلیه التکلان.

تمیز تشکیك عارف و حکیم

تبصرة: تشکیك در صحف کریمه مشایخ عرفان نیز معنون است ولکن
با اصطلاح حکیم مشائی بلکه با تشکیك به‌نظر- صاحب اسفار، فقط اشتراك
لفظی دارد. زیرا تشکیك درمرآی فؤاد عارف و مشهد شهود او به معنی‌سعه
و ضیق مجالی و مظاهر حقیقت واحده است، یعنی تشکیك در ظهوراتست
نه در حقیقت وجود. و به‌نظر صاحب اسفار تشکیك به‌معنی اختلاف مراتب
به شدت و ضعف و کمال و نقص وتقدم وتاخرو اولیت‌و ثانویت و اولولیت
و عدم آن دروجود است.

خلاصه این که به رأی مشاء، تشکیك درحقائق متباینه موجودات است. و به‌نظر صاحب اسفار در حقیقت واحدهٔ ذات مراتب. و در مشهد عارف در حقیقت واحده شخصیه ذات مظاهر، که آن‌دو را قائل و آفل می‌داند. و هرسه فریق وجود را اصل می‌دانند.

و اگر در دو وجه یاد شده در تزییف تشکیك بخصوص در اول آن اعتراض شود که این وجهین در تزییف تشکیك عامی است که مشاء بدان رفته‌اند، نه تزییف تشکیك خاصی که صاحب اسفار قائل است. باز عارف‌در جواب گوید که در امر واحد یعنی یك وجود حق، سنوح اختلاف مراتب را چه‌معنی است؟ بخلاف اختلاف در مظاهر، فافهم.

اعتراض برمشاء در بیان امتناع افراد ذهنیة و خارجیه داشتن طبیعت واجب

چنان‌که دانسته شد ادلهٔ امتناع افراد ذهنیه و خارجیه داشتن طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود بدان نحو که مشاء پنداشته است، منحصر به‌چهار صورت بود ه‌است. ولی مرزوقین بکمال توحید در انتفــای صور اربع از طبیعه واجبه گویند:

طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود بدان نحو که پنداشته‌اید، صلاحیت حقیقت واجبه بودن را ندارد زیرا که حقیقت واجبه آن وجود خاصی است که ممتنع است ویرا افراد ذهنی و خارجی باشد، و طبیعت ملزومه‌ای که‌شما قائلید از این قبیل نیست چه اگر از این قبیل باشد، باید به‌یکی از آن‌صور اربع که گفته آمد محال باشد ویرا افرادی ذهنی و خارجی بوده باشد و حال این که چنین نیست.

زیرا که ممکن نیست طبیعت واجبه ملزومه را ازصورت اولی از صور اربع بدانیم یعنی آن را عبارت ازنفس تعین بدانیم زیرا که تعین ازعوارضی است که مستدعی تحقق موضوعاتی است تابدانها تعلق بگیرد، اگر تعینات خارجی است در وجود عینی خارجی، و اگر تعینات ذهنی است در وجود عقلی. بنابراین ممتنع است که طبیعت ملزومه را بر تقدیر تسلیم آن عین‌این مفهوم یعنی تعین بدانیم زیرا که برتقدیر تسلیم آن واجب است کــه این

طبیعت حقیقت قائمه به‌خود و قیوم غیرش باشد پس چگونه می‌شود آن را نفس این عارض یعنی تعین که در وجود خود مستدعی تحقق موضوع در خارج یا در عقل است بدانیم، خواه این عارض را وجودی بدانیم و خواه عدمی بنابر اختلاف مشهوری که درآن واقع است.

اگر گوئی که این اعتراض شما درصورتی وارد است که تعین،طبیعت واحده نوعیه باشد که به‌یك معنی در همه تعینات ساری بوده باشد مانند اتفاق دیگر افراد حقیقت نوعیه در طبیعت آن نوع؛ اما هرگاه حمل و اطلاق تعین برافرادش به‌حمل عرضی باشد ـ عرضی محمول من صمیمه ـ و خود آن تعینی که نفس طبیعت در اعیان است ملزوم این مطلق تعین باشد ـ مثل ملزوم بودن حقائق متباینه موجودات مرمطلق وجود مفهومی را ـ این اعتراض شماوارد نیست. زیرا برتقدیری که افراد مطلق تعین خارجی‌حقائق مختلفه بوده باشند، ممکن است بعضی از آنها قائم‌بذات خود باشندو بعضی‌ها قائم به غیر خود.

و به فرض تسلیم شویم که‌حمل تعین مطلق بر تعینات خارجیه حمل عرضی نیست، چرا جائز نباشد که حمل تعین مطلق برتعین واجبی و برغیر آن از تعینات دیگر برسبیل تشکیك یا بر سبیل اشتراك لفظی بوده باشد نه اشتراك معنوی. پس بنابراین جائز است که تعین طبیعت واجبه، معقول‌یعنی مفهوم عارض نباشد تا مستدعی تحقق موضوع باشد که بدان تعلق گیرد، بخلاف تعینات دیگر، یعنی تعینات دیگر جز واجب این‌چنین نباشند.

در جواب گوئیم که در جای خود مبرهن است که مفهوم و معنای تعین، مفهوم واحد است که به‌جواز قول به تشکیك و اشتراك لفظی، منع و اعتراض‌در آن راه ندارد.

و دیگر این‌که اختلاف افراد تعین به اختلاف اضافات و موضوعات است و شك نیست که اختلافات افراد تعین هرگاه ازناحیه اختلافات اضافات مستند به موضوعات باشد، به‌حسب حقایقشان نخواهد بود بلکه براین‌تقدیر فقط اختلافات به‌حسب عوارض لاحق بدانها به‌قیاس به امور خارجه می‌باشد و جز این نخواهد بود پس ممتنع است که تعین واجبی معقول به معنی

مذکور نباشد چه اضافه‌ای که تعقل تعین واجبی محتاج بـه تعقل آنست معلوم است زیرا که اضافه‌مستدعی تعقل مضاف‌الیه‌را به‌کنه حقیقت آن‌نیست تا تعقل آن محال، و تعقل تعین واجبی ممتنع بوده باشد؛ بلکه مستدعی تعقل مضاف الیه به بوجه من‌الوجوه می‌باشد و این محال نیست.

تبصره: اعتراض برفیلسوف مشائی در تعین طبیعت واجبه بدینجهت است که در واقع منتهی و منجر به تعین تقابلی است. و کمل اهل توحید را در تعین حق سبحانه کلامی بغایت کمال است، که تعین احاطی و اطلاقی است، که عن‌قریب عنوان و تقریر خواهیم کرد.

اما در انتفای صورت ثانیه گوئیم: و همچنین ممکن نیست که تعین طبیعت واجبه ملزومه مطلق وجود را به صورت ثانیه از صور اربع بدانیم یعنی طبیعت واجبه اقتضای تعین کند، نه چون صورت اولی که تعین نفس حقیقتش بوده باشد. زیرا معنی تعین نفس واجب در اعیان این است که بنفسه از سائر ماعدای خود ممتاز است‌نه این‌که طبیعت واجبه، مقتضی‌صفت زائده خارجه از ذات باشد که بدان صفت از ماعدایش ممتاز باشد و گرنـه احتیاج ذات واجب به امری خارج از ذاتش لازم آید.

توهم نشود که از بیان مذکور لازم آید که ذات واجب عبارت از مجرد شخصیت است (مانند واحد عددی مادی یك فرد و یك شخص باشد)، و گرنه لازم آید که عاقل نفس خودو غیرخود نباشد زیرا که مجردشخصیت عبارت از هویت خارجیه است و هویت خارجیه هیأت اجتماعیه حاصل از لوازم وعوارض نسبیه لاحق و عارض شیء درخارج است‌تا متمیز ازماعدای خود باشد و شك نیست که مستحیل است امثال این‌گونه طبایع شخصیه محل جواهر مدرکه و صور معقوله از آنها بوده باشند.

تعین اطلاقی و احاطی واجب تعالی به بیان کمل اهل توحید

اکنون شایسته است که تعین موعود را به‌مبنای رصین و قویم وحدت شخصیه وجود به بیان کمل اهل توحید عنوان و تقریر کنیم تا وحدت از دیدگاه عارف با حفظ کثرت مبین شود، و در عین‌حال که غیرتش غیر در

جهان نگذاشت تمیزاو ازغیر معلوم گردد، علاوه این که بیان انتفای‌صورت رابعه که در پیش است مبتنی بر دانستن این تعین اطلاقی است. ابتدا به‌چند جمله از غرر کلمات حضرت قدوةالاولیاء و اسوة الاصفیاء و نورالعارفین و برهان الموحدین جناب وصی امام امیرالمؤمنین علــی علیه‌السلام تبرک می‌جوییم:

توحیده تمییزه عن خلقه و حکم‌التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة.

لیس فی الاشیاء بوالج ولاعنها بخارج (خطبه ۱۸٤ نهج‌البلاغة)

مع کل‌شیء لابمقارنة وغیر کل‌شیء لابمزایلة (خطبه‌اولی نهج‌البلاغة)

و هو حیوة کل شیء و نور کل شیء (کافی معرب ص ۱۰۰ ج۱).

تعین بر دووجه متصور است یا برسبیل تقابل، و یا بر سبیل احاطه که از آن تعبیر به احاطه شمولی نیز می کنند. و امر امتیاز از این دو وجه بدر نیست زیرا که‌شیء از مغایر خود ممتاز است به اینکه صفتی خاص در این شیء است و صفتی دیگر مقابل آن صفت در شیء مغایر آن، چــون تمایز مقابلات از یکدیگر که د راین تمایز متمایزان تعدد واقعی خــارجی از یکدیگر دارند چون تمایز زید از عمرو و بقرازغنم و حجر از شجر و نحو آنها، این وجه تمایز و تعین برسبیل تقابل است.

وجه دوم که برسبیل احاطه است چنانست که صفتی برای این متمیز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت نیست چون تمیز کل از آن حیث که کل است نسبت به اجزایش، وتمیز عام از آن حیث که عــام است‌نسبت به جزئیاتش.

امارات تمیز در قسم اول که تمیز تقابل بود ناچار خارج از متعین است زیرا که بدیهی است آن امارات نسبتهائی است که از امور متقابله‌پدید آمده است. اما در قسم دوم ممکن نیست که امارات تمیز، امر زائد بر متعین باشد چه این که بدیهی است به عدم‌آن امر که فرض زائد بودنش شد حقیقت متعین منتفی می گردد، و به‌وجود او حقیقت متعین، متحقق می گردد. زیرا که حقیقت کل همانا که کلیت او به اعتبار احاطه او بــه اجزایش تحقق می‌یابد و به این احاطه از اجزایش امتیاز پیدا می کند.

و همچنین عام، عموم او به اعتبار احاطهٔ او به خصوصیات و جزئیات و جامع بودنش مرآن خصوصیات را است و به این احاطه از خواص خود امتیاز می‌یابد، و شك نیست که هیأت مجموعیه و صور احاطیه‌ای که اشیاء رااست برای آنها حقیقتی ورای این خصوصیات‌و احدیت جمع آنها نیست.

حال گوئیم که تعین واجب تعالی‌از قبیل قسم دوم است زیرا که در مقابل او چیزی نیست و او درمقابل چیزی نیست تا تمیز تقابلی داشته باشد.

و اگر زیـادت تحقیق در ایـن معنی خـواهی و اقامه بینه براین دعوی‌طلبی در قول خداوند متعال: لم‌یلد ولم یولد ولم یکن‌له کفواً احد، تأمل کن که چگونه نفی را در گفتارش به‌طوری سریان داد که نفی متوجه به دو نوع وجودی از انواع و اصناف متقابلات است که‌دو وجود نیست یعنی دو وجود ندارد خواه دوصنف وجود و خواه دونوع وجـود که از هریك از لم‌یلد ولم یولد، والد و مولود دو صنف وجود استفاده گردد که دوصنف وجود نیست.و از ولم‌یکن‌له کفواً احد، کفو باکفو، دونوع وجود. وسریان نفی یعنی بودن لم در هر سه جمله، نفی وجود دوم می کند مطلقا، و چون دومی نیست یعنی دومی وجود ندارد پس تمایز تقابلی در باری‌تعالی راه ندارد.

خلاصه مطلب اینکه تمایز و تعین دوچیز و جدای از یکدیگر به‌بودن صفاتی و خصوصیاتی در این یکی است که مقابل آن صفات در آن دیگر هم ثابت است که هریك از این دو واجد صفاتی خاص است و به آن صفات از یکدیگر متمایزند در این دو صورت آن‌دو تمایز تقابلی دارند. و ظاهر است که امارات تمیزدراین‌قسم خارج ازمتعین است زیراکه آنهانسبتهائی‌اند که از امور متقابله پدید می‌آیند به مثل چون امارات تشخص زید از عمرو که هریك به صفاتی که دارا است متمیز از دیگری است.

اما تعین و تمیز متمیز محیط و شامل به مادونش چون تمیز کل ازآن حیث که کل است به صفتی است که برای کل است و از اسماء مستأثره او است و خارج و زائد از اونیست بلکه به‌وجود او متحقق وبه‌عدم او منتفی است. و چون هیچ جزء مفروض کل بدان حیث‌که کل است منحاز ازکل

نیست زیرا که کل نسبت به‌مادونش احدیت جمع دارد لاجرم تمایز بین دو شیء نیست بلکه یك حقیقت متعین به‌تعین شمولی است‌و نسبت حقیقةالحقائق با ماسوای مفروض چنین است و این معنی از سوره مبارکه نسبت به خوبی مستفاد است که چنان نفی‌را سریان داد که‌نام و نشانی برای ماسوی نگذاشت تا سخن ازدو وجود به‌میان آید و اعتناء و اعتباری به تمایز تقابلی داده‌شود خواه دو وجود صنفی که از هریك از لم‌یلد ولم یولد مستفاد است و خواه دو وجود نوعی که از ولم‌یکن‌له کفواً احد.

تبرك به تمسك آیات و روایاتی در تعین اطلاقی حق سبحانه و تعالی

در نیل به ذوق این مشهد، به‌ذکر بعضی از آیات قرآنیه و روایات صادره از اهل‌بیت عصمت و وحی تبرك می‌جوئیم تا ایجاد فعل از اسناد آن تمیز داده شود و معلوم گردد که اطلاق علت برماسوی به معنی معد و ممد است و علةالعلل و مفیض علـی‌الاطلاق او است، و دانسته شود معنی آنکه کمل اهل توحید فرموده‌اند: این ماهیات متکثره و قایه حق‌تعالی از نسبت نقائص‌اند، چیست؟.

الف ـ هوالذی جعل‌الشمس ضیاء والقمر نوراً (یونس ٦) وجعلت الشمس والقمر للبریة سراجاً وهاجا (دعای صباح حضرت امیر (ع)).

عامه مردم هریك از شمس وقمر را به استقلال نیر می‌دانند، و ازلسان ارباب فضل و قلم به‌خصوص در کتب هیأت و نجوم از شمس و قمر تعبیر به نیرین می‌شود بلکه ظاهراً این تعبیر از اهل هیأت و نجوم شایع شده است در بادی نظر چون شب به نور ماه روشن است گمان می‌رود که روشنی از خود ماه به‌زمین رسیده است، وکسی که از واقع خبر دارد می‌داند که نور قمر نیز از شمس است یعنی شب هم‌چون روز به ضیاء شمس روشن است.

به مثل قمر چون آئینه‌ای است که در درون خانه منصوب است، و شمس چون چراغی که از بیرون خانه مواجه با آئینه است و نور چراغ در آن آئینه منعکس می‌شود و در صحن خانه می‌تابد و آن را روشن می کند.

آن‌کسی در درون خانه، از بیرون خانه بیخبر است پندارد که آن

روشنائی درون خانه از آئینه است، و آن‌که از بیرون خانه باخبر است روشنی درون خانه را به چراغ بیرون نسبت می‌دهد.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود وجعلت الشمس والقمر للبریة سراجا وهاجا، بااین که به‌ظاهر چون شمس و قمردوتا هستند بایدبه‌فرماید سراجین وهاجین، ولکن نفرمود چونکه سراج وهاج شب هم در واقع شمس است نه‌قمر، و شمس چون آن چراغ بیرون خانه است و قمر چون آئینه درون خانه که مواجه چراغ است. امیر علیه‌السلام فرمود: خدایا خورشید و ماه را برای آفریدگانت چراغ فروزان گردانیدی، که نفرمود دو چراغ فروزان گردانیدی.

اگر کسی گوید ماه روشن نیست و نور نداردو شب را روشن نکرد نادرست است زیراکه بالبداهة ماه است که روشن است و روشن کرد. در عین حال اگر بگوید نور مستقلا از جرم قمر است باز نادرست است که‌نور قمر مستفاد از شمس است.

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن — تا حجب را برکند از بیخ وبن

و اگر بگوید خورشید است که شب را بدون واسطه قمر روشن کرد باز نادرست است اگرچه نور نور خورشید است این تمثیل به عنوان تقریب است و گرنه توحید حقیقی فوق این‌گونه تنظیر و تمثیل است.

بس نهان از دیدهٔ نامحرمان — لیك بر محرم هویدا و عیان
یا الهی سکرت ابصارنا — فاعف عنا اثقلت اوزارنا
یا خفیاً قد ملأت الخافقین — قد علوت فوق نور المشرقین
انت سر کاشف اسرارنا — انت فجر مفجر انهارنا
یا خفی الذات محسوس العطا — انت کالماء و نحن کالرحی
انت کالریح و نحن کالغبار — یختفی الریح و غبراه جهار
تو بهاری ما چوباغ سبزو خوش — او نهان و آشکارا بخشش
تو چو جانی ما مثال دست و پا — قبض و بسط دست ازجان شد روا
تو چو عقلی ما مثال این زبان — این زبان از عقل می‌یابد بیان

تــو مثال شادی و مــا خنده‌ایم
که نتیجهٔ شادی فــرخنده‌ایم
جنبش ما هردمی خود اشهد است
کو گواه ذوالجلال سرمد است
گردش سنگ آسیا در اضطراب
اشهــد آمد بر وجود جوی آب
ای‌برون از وهم‌و قال وقیل من
خاك بر فــرق من و تمثیل من

ب- در سوره مبارکه نجم فرمود: وان الی ربك المنتهی و انه هــو اضحك و ابکی و انه هوامات واحیی وانه هو اغنی واقنی. در این آیات بااین که بطور حصر ایجاد این افعال رابه خودش ارجاع داده است، درعین حال آنها را به‌انسان نسبت داده است مثلا وجود و ایجاد ضحك و بکاء از خداوند سبحان است ولی انتساب آنهابه انسان است که ضاحك و باکی او است.

در تمام شئون افعال و اطوار و احوال انسان وغیر انسان درهمه‌وقت و درهرمقام ومرتبه موجودات، منتهای همه رب‌آنها است که و ان الی ربك المنتهی. و اسناد افعال ما بما از حیث انتساب به‌ما بدیهی و ضروری است و به‌قول خواجه طوسی در تحریرالاعتقاد: والضرورة قاضیة باستناد افعالنا الینا. وافعال شش گانه اضحاك‌و ابکاء‌و اماته واحیاء و اغناء و اقناء مستوعب همه اطوار وجود انسانی‌اند فتبصر.

ج- الم یعلموا ان‌الله یقبل التوبة عن عباده و یأخذ الصدقات (توبه ۱۰٤) بااین که صدقات را فقراء می گیرند، خداوند متعال اخذ را به خود اسناد داده است که اخذ حق‌تعالی عین اخذ خلق است (ص ٤۹۱ شواهــد ربوبیه، تعلیقه حاجی قدس سره ط۲).

د - ان‌الذین توفاهم الملائکة ظالمی انفسهم‌قالوا فیم کنتم (نساء۹۸) آنانکه ملائکه ارواحشان را قبض می کنند، در حالی که ستمکار به نفس‌خود بودند، ملائکه به ایشان گویند درچه کار بوده‌اید.

الذین تتو فیهم الملائکه ظالمی انفسهم فالقوا السلم ما کنا نعمل من سوء بلی ان‌الله علیم بماکنتم تعملون (نحل ۲۹) کسانی که ملائکه ارواحشان را قبض می کنند، درحالی که ستمکاربه‌نفس خود بودند، پس سر تسلیم‌پیش

نهند که ما بد نکردیم، آری بد کرده‌اید همانا خداوند به آنچه کـرده‌اید دانا است.

الذین تتوفیهم الملائکة طیبین یقولون سلام علیکم ادخلوا الجنة بما کنتم تعملون (نحل ۳۳) کسانی که ملائکه ارواحشان را قبض می کنند در حالی که پاکیزه بودند، ملائکه می گویند سلام برشما داخل بهشت شوید به آنچه که عمل کرده‌اید.

قل یتوفیکم ملك الموت الذی وکل بکم (السجده ۱۱).

حتی اذا جاءتهم رسلنا یتوفونهم قالوا أین ما کنتم تدعون من‌دون‌الله (اعراف ۳۷).

ولو تری اذیتوفی‌الذین کفروا الملائکة یضربون وجوههم وادبارهم و ذوقوا عذاب الحریق (انفال ۵۰).

حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا وهم لایفرطون (۶۲ انعام).

غرض اینکه در این آیات ونظائر آنها توفی نفوس به ملائکه که‌رسل الهی‌اند، و به ملك الموت نیز تعبیر شده است، اسناد داده شد، و بـا اینکه خداوند توفی را به‌آنان نسبت داده است درعین‌حال فرمـود: الله یتوفی الانفس حین موتها والتی لم‌تمت فی‌منامها (الزمر ۴۲). و نیز فرمود: والله خلقکم ثم یتوفیکم (سجده ۱۱).

پس لازم است که تدبر- به سزا در جمع مانند این دو قسم آیات شود که در قرآن کریم نظائر آنها بسیار است تا دانسته شود که در هر موطن، منشأ اثر و معطی کمال و فاعل علی‌الاطلاق حق سبحانه و تعالی است ولافاعل الاالله، ولا مؤثر فی‌الوجود الاالله و درعین حال نسبت به کثرات که مظاهر و مجالی‌اند محفوظ بوده باشد.

این انسان کامل فانی در توحید حضرت عیسی‌بن مریم است که در عین مشاهدت کثرت، فانی در توحید است که می گوید: فلما توفیتنی کنت انت الرقیب علیهم (مائده ۱۱۸).

رمـد دارد دو چشم اهل ظاهر — که از ظاهر نبیند جـز مظاهر
کسی برسر وحدت گشت واقف — که او واقف نشد انـدر مواقف

دل عارف شناسای وجـود است | وجود مطلق او را در شهود است
محقق را که وحدت درشهود است | نخستین نظره برنور وجود است

هـ ـ ان‌الذین یبایعونك‌انما یبایعون‌الله یدالله‌فوق ایدیهم (فتح۱۱) در این آیه کریمه خداوند متعال می‌فرماید کسانی که با رسول‌الله بیعت کردند همانا با خدا بیعت کردند، و دست رسول‌الله (ص) که در هنگام بیعت آنان بالای دست آنان است دست خدا است که بالای دست آنان است، با این که دست رسول‌الله بالای دست آنها بود.

و ـ فلم تقتلوهم ولکن‌الله قتلهم و ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی (انفال ۱۸) در این آیه کریمه که راجع به‌غزوه بدر است خداوند متعال می‌فرماید: ای مؤمنان شما کافران را نکشته‌اید بلکه خدا آنان را کشت، و ای پیغمبر آنچه را که تو انداختی تو نینداختی ولکن خدا انداخت.

در روز بدر جبرئیل علیه‌السلام به رسول‌الله (ص) گفت: یك مشت خاك برگیر و آنرا بر کافران بینداز، و چون دوفرقه بـاهم برابر شدند رسول‌الله به امیرالمؤمنین فرمود یك مشت ازسنگ‌ریزه‌های وادی به من‌ده، امیر (ع) یك‌کف از سنگ‌ریزه آمیخته به‌خاك بـه رسول‌الله (ص) داد رسول‌الله آن‌را در روی کافران بینداخت و گفت شاهت الوجوه، پس آن‌قوم شکست خوردند.

و به‌نقل دیگر سه‌عدد سنگ‌ریزه گرفت یکی برمیمنه کافران انداخت، و یکی بر میسره آنان، و یکی برپشت آنان و گفت شاهت الوجوه، پس آن قوم شکست خوردند.

در این آیه کریمه بااین که مؤمنان کافـران را کشته‌اند، خـداوند می‌فرماید: خدا آنان را کشته است. و بااین که رسول‌الله حصبا را انداخت، فرمود: آنچه راکه تو انداختی تو نینداختی خدا انداخت. گرچه تیر از کمان همی گذرد از کماندار بینداهل‌خرد، این‌نه‌جبر این‌معنی جباری است.

ز ـ قاتلوهم یعذبهم‌الله بایدیکم (توبه۱۵). هرچند این کریمه چنان که ظاهر است در بیان تأحد وحدت مثل آیات مـا رمیت، و ان‌الـذین یبایعونك نیست، ولی می‌فرماید ای اهل ایمان بامشرکان کارزار کنید خدا

آنان را به دست شما عذاب می کند. خداوند که می‌خواهد آن قوم را عذاب کند بدست اهل ایمان عذاب می کند.و از این گونه‌آیات قرآنیه بسیار است.

ح ـ کافی به اسنادش از ابوبصیر ازامام صادق (ع): ان روح‌المؤمن لا شد اتصالا بروح‌الله من اتصال شعاع الشمس بها. و در کتاب روضة‌الجنان و غیره ازآن جناب مروی است‌که یفصل نورنا من نور ربنا کشعاع الشمس من‌الشمس.

ط ـ امیر (ع): فتجلی لهم سبحانه فی‌کتابه من غیر ان یکونوا رأوه (روضه‌کافی ص۲۷۱ ط رحلی) امام‌صادق (ع): والله لقدتجلی‌الله عزوجل لخلقه فی‌کلامه ولکن لایبصرون (کشکول علامه بهائی ص۶۲۵).

ی ـ دعای عرفه سیدالشهداء علیه‌السلام: کیف یستدل علیك بماهو فی وجوده مفتقر الیك؟ أیکون لغیرك من‌الظهور ما لیس لك حتی یکون هو المظهر لك؟ متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیك؟ و متی بعدت حتی تکون الآثار هی التی توصل الیك؟ عمیت عین لاتراك علیها رقیبا، وخسرت صفقة عبد لم‌تجعل له من حبك نصیباً (اقبال سید ص ۳۴۸).

کی رفته‌ای زدل که تمنا کنم ترا — کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم ترا
غیبت‌نکرده‌ای که‌شوم طالب‌حضور — پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم ترا
باصدهزارجلوه برون‌آمدی که من — با صد هـزار دیده تماشا کنم ترا

یا ـ جناب صدوق درکتاب توحید (آخر باب نفی‌المکان و الزمان عنه تعالی ص۱۷۶) باسنادش روایت فرمود: عن‌الحارث الاعور عن علی‌بن ابی‌طالب (ع) انه دخل السوق فاذا هو برجل (فاذا هو مربرجل ـ نسخة) مولیه ظهره یقول: لاوالذی احتجب بالسبع، فضرب علی (ع) ظهره ثم‌قال: من‌الذی (من‌ذاالذی ـ نسخة) احتجب بالسبع؟ قال: الله یا امیرالمؤمنین، قال: اخطأت ثکلتك امك ان الله عزوجل لیس بینه وبین خلقه حجاب لانه معهم اینما کانوا. قال: ما کفارة ما قلت یا امیرالمؤمنین؟ قال ان تعلم ان‌الله معك حیث کنت. قال: اطعم المساکین؟ قال: لاانما حلفت بغیر ربك.

یعنی امیر (ع) داخل بازار شد و گذارش به مردی که رویش به‌سوی امام نبود افتاد که می گفت: نه قسم به آن کسی که هفت آسمان را حجاب

گفت: مسکینان را اطعام کنم؟ فرمود: نه تو به‌غیر پروردگارت قسم خورده‌ای.

یب ـ والمروی عن‌الامام الصادق (ع) أن آه اسم من اسماءالله تعالی فاذا قال المریض آه فقد استغاث بالله.

اما انتفای صورت ثالثه: ـ سخن دراعتراض مشاء دربیان امتناع افراد ذهنیه‌و خارجیه داشتن طبیعت واجبه به‌حسب صور اربع یادشده بود، انتفای صور تاولی و ثانیه گفته آمد. اکنون در انتفای صورت ثالثه گوییم:

آن‌که گفته‌اید طبیعت واجبه معقول عقول نیست، اگر مراد به طور اطلاق است ممنوع است زیرا که معقول ذات خود است که عقل و عاقل و معقول است، و اگر مراد این است که معقول عقول مفارقه دیگر نیست، این قول نیز به‌طور اطلاق ممنوع است زیرا که به‌حسب اعتبارات و اضافات به وجهی معقو ل‌است هرچند که به کنه معقول نیست. خلاصه این‌که از آن صور چهارگانه در امتناع افراد ذهنی و خارجی داشتن طبیعت واجبه یکی این بود که چون طبیعت واجبه معقول نمی‌گردد پس اورا افراد ذهنی و خارجی نیست. و ماگوئیم در صورتی ممتنع است‌که نه به کنه معقول شود و نه به وجه، وچون معقول به‌وجه برای عقول است نسبت اشتراك به‌طبیعت واجبه، منتفی نیست.

و در انتفای صورت رابعه گوئیم: اقتران به غیر درصورتی محال‌است که مراد ازغیر، منافی و مقابل باشد یعنی امور مغایـر با طبیعت واجبه و منسوب بدان، و حال این‌که تمیزش از غیر، تمیز تقابلی نیست بلکه تمیز احاطی و شمولی است چنانکه در بیان تعیین اطلاقی و احاطی واجب تعالی به بیان کمل اهل توحید دانسته شده است، و غیر به‌معنی مقابل عدم محض

ولا شیء صرف است. اما هر گاه مراد از غیر، مقابل به‌معنی مذکور که‌منافی با طبیعت واجبه است نباشد استحاله آن را تسلیم نداریم زیرا که اقتران نسب و اضافات و احوال سلبیه و وجودیه به طبیعت واجبه‌ای که کمل اهل توحید قائل‌اند ـ یعنی واحد به وحدت حقه حقیقیه ذاتیه و آن هم وحدت شخصیه ذات مظاهر ـ مستحیل نیست بلکه محقق است و این مقارنت به‌معنی نسب اسمائی است که شجون شئون یك حقیقت واحده‌اند یعنی کثرت‌مقهور و قائم به‌یك وحدت و وحدت قاهر و محیط صمدی به همه کثرات.

و به عبارت دیگر وجودات باهمه تکثر و تمایز که دارند، مراتب تعینات حق اول، و ظهورات نور او و شئونات ذات او هستند نه این‌که امور مستقل و ذوات منفصل باشند، و این توحید اخص خواص اعنی کمل اهل توحید است که اولیای دین و عرفای شامخین و حکمای متأله ومتعمق در حکمت متعالیه‌اند ای القول بوحدة الوجود والموجود جمیعاً فی‌عین کثرتهما و این حق توحید و توحید حق است.

این کلام کامل متعالی نه قول به کثرت وجود و موجود هردو است که توحید عامی است و درعین حال متکلم به‌کلمه توحید و اعتقاد اجمالی بدان دارد. و نه قول به وحدت وجود و موجود هردو است که به بعضی از اهل تصوف منسوب است، و نه قول به وحدت وجود و کثرت موجود بدان نحو به ذوق تاله نسبت داده‌اند. خداوند سبحان درجات استاد عارف ربانی حکیم مفسر جناب آقامیرزا مهدی الهی قمشه‌ای را متعالی بفرماید، در توحید کلامی داشت به این مضمون: هر کس معتقد به توحید کمل نیست از دیده توحید کمل، موحد نیست هرچند که مسلم موحد است.

صاحب فتوحات در این مقام توحید کمل، گوید: العالم غیب لم‌یظهر قط، والله تعالی‌ظاهر لم‌یغب قط، والناس فی‌هذه المسألةعلی عکس‌الصواب.

و به همین معنی عارف اجل جناب سید احمد کربلائی و دیگر اولیای متأله می‌فرمایند: اعلم انه لاوجود ولاموجود سواه و کل ما یطلق علیه اسم السوی فهو من‌شئوناته الذاتیه، و اطلاق السوی علیه من‌الجهل والغی لانغمارهم فی‌الاعتبارات والامور الاعتباریة وغفلتهم عن‌الحقیقةو اطوارها.

وبه‌همین معنی‌دقیق فرموده‌اند: غایت‌قصوای سالکان اسقاط اعتبارات و اضافات است و خروج ازعالم پندار و اعتبار که عالم غرور است بسوی حقیقت ودارالقرار.

در حدیث حقیقت، امیر (ع) به کمیل فرمود: محوالموهـوم مع صحواالمعلوم. قیصری درآخر فصل‌سوم مقدمات‌شرح فصوص‌الحکم گوید: الاعیان من‌حیث تعیناتها العدمیة وامتیازها من‌الموجود المطلق راجعة الی العدم وان کانت باعتبار الحقیقة والتعینات الوجودیة عین الوجود فاذاقرع سمعك من کلام العارفین ان عین المخلوق عدم والوجود کله‌لله تلق بالقبول فانه‌یقول‌ذلك من‌هذه‌الجهة کما قال‌امیر المؤمنین سرالانبیاء والمرسلین (ع) فی حدیث کمیل (رض): صحوالمعلوم مع محو المـوهوم، و امثال ذلك کثیرة فی کلامهم[1].

در شب دوشنبه بیست و سوم‌ربیع‌الاول هزار و سیصد و هشتاد و هفت هجری قمری در عالم خواب بامرحوم استاد جـامع المعقول والمنقـول حضرت آیة‌الله حاج شیخ محمدتقی آملی قدس سره که در قید حیات بود رؤیای صالحه‌ای دست داد و مبشراتی بود از آن‌جمله این که بـه حقیر فرمود: «التوحید ان تنسی غیرالله» و چون به حضور مبارکش تشرف یافتم و واقعه رؤیا و آن جملهٔ توحیدیه را بدیشان عرض نمودم، این بیت گلشن راز عارف شبستری را به این صورت برایم قرائت فرمود:

خبر در داده‌اندت از خـرابات　　　که التوحید اسقـاط الاضافات

حال در کان‌الله ولم‌یکن معه شیء، و امثال آن اگر درست غور شود مبین گردد که معنی واقعی و حقیقی آن رأساً انتفای شیء است. نه این که شیء را شأنیت معیت با او نیست که معلول دون و بعد علتش است نه مع‌او. و دیگر اینکه کان کلمة وجودیه است که در صحف توحیدیه که در حقیقت تفسیر انفسی آیات و روایات‌اند مبرهن است نه چنانکه اولئك ینادون من مکان بعید که از آستانه قدس ولایت مطـرودند و عوام علمـاء و علمای

۱ــ عبارت قیصری را از نسخه‌ای خطی شرح او برفصوص الحکم که متعلق به نگارنده است نقل کرده‌ام و در نسخه‌های چاپی تحریف روی داده است.

عوام‌اند، امساك فیض را به‌فیاض علی‌الاطلاق تجویز می‌نمایند و بدو اسناد می‌دهند، سبحان‌الله عما یصفون.

در بیان صحوالمعلوم مع‌محو الموهوم، اشارتی داریم والعاقل یکفیه الاشارة؛ از امام صادق علیه‌السلام که کلمات و بیاناتش کاشف رموز انبیاء و اولیاء،و شاهد اشارات حکماء وعرفاء است مروی است که ان حقیقةالشیء بصورته لابمادته شیئیت شیء بصورتش است نه بماده‌اش و صورت شیء فصل حقیقی او است، و فصل در حقیقت حقیقت علت و علت حقیقیهٔ او است که فصل حقیقی درحقیقت تمام شیء است که فعلیت اواست وفعلیت نحوهٔ وجود است پس تمامیت شیء به وجود است و وجود فوق مقوله است نه جوهراست و نه عرض، و وجودات تطورات شئون باری‌تعالی هستند پس باری‌تعالی تمام اشیاء به‌نحو اعلی است، تفصیل آنرا از فصل هشتم مرحله چهارم اسفار (ص۱۱۹ ج ۱ رحلی) طلب باید کرد.

مضاهات بین وحدت و عدد در نسب و اضافات

بیان مضاهات بین وحدت و عدد در نسب و اضافات در تقریب فهم توحید اخص الخواص یعنی وحدت شخصیه حقه حقیقیه ذاتیه وجود که وجود حق است، و انتشاء کثرت از آن، اهمیت به‌سزا دارد.

نسبت در عدد را وجوه گوناگون است از ساده‌ترین وجه آن که یك نصف دو و ثلث سه وربع چهار وخمس پنج است وهکذا، تا منتهی شود به نسبتهائی که در ریاضیات عالیه معنون است مثل عکس نسبت که تالی را مقدم و مقدم را تالی قرار دادن است. و تفصیل نسبت که اخذ نسبت فضل مقدم بر تالی به تالی است. وترکیب نسبت که اخذ نسبت مجموع مقدم و تالی به تالی است. و ابدال نسبت که اخذ نسبت مقدم به‌مقدم و تالی به تالی است. و قلب نسبت که اخذ نسبت مقدم است به فضل آن برتالی. و غیرها که در صدر مقاله پنجم اصول اقلیدس بتحریر خواجه طوسی محرر است.

۱ــ فلسفة الامام الصادق (ع) تالیف مرحوم شیخ محمد جواد جزائری متوفی ۱۳۷۸ هـ، ص ۲۶ ط بیروت.

از این احکام نسب است که از یك شکل قطاع چهارصد و نود و هفت هزار و ششصدو شصت‌وچهار حکم‌هندسی استنباط می‌شود، و خواجه‌طوسی یك کتاب در شکل قطاع نوشت چنانکه در آخر شکل اول مقاله سوم تحریر اکرمانالاوس فرموده است: وهذا شکل عظیم الغناء و له تفاریع و اشباه و تفصیل هذه المسائل یحتاج الی کلام ابسط یوجد فی مواضعها من الکتب ولی فیهاو فیما یغنی‌عنها کتاب جامع سمیته بکشف القناع عن اسرارالشکل القطاع.

علامه نظام‌الدین نیشابوری در شرح مجسطی بطلیموس بتحریر خواجه طوسی دربیان قطاع سطحی گوید: والدعاوی الواقعةفی هذاالشکل هی ٤٩٧٦٦٤ فانظر فی‌هذا الشکل الصغیر کیف استلزم جمیع تلك‌المسائل ولاتعجب من‌قوله عز من قائل و ان ما فی‌الارض من شجرة اقلام و البحر یمده من‌بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات‌الله.

ملا سلطانعلی گنابادی در تفسیر بیان‌السعاده در وجوه اعراب و قرائات اول سوره مبارکه بقره از الم تا اولئك هم‌المفلحون که پنج آیه است ۱۱،٤۸٤،۲۰۵،۷۷۰،۲٤۰ وجه ذکر کرده است و بعد از آن گوید: و هذه هی‌الوجوه الشائعة التی لاشذودلها ولاندور ولاغلق فیها. و اماالوجوه الضعیفة التی فیها اما ضعف بحسب المعنی، او غلق بحسب اللفظ، او یورث التباساً فی‌المعنی و قدرأیت بعض من تعرض لوجوه الاعراب ذکر اکثرها و ترك اکثر هذه الوجوه القویة الشایعة فهی ایضاً کثیرة ترکناها. و کذا ترکناالوجوه التی فیها شوب تکرار مثل کون الاحوال مترادفة و متداخلة.

وقد ذکرنا هذه‌الوجوه فی‌الآیة الشریفة مع‌التراد منافی هذا التفسیر الاختصار و عدم التعرض لتصریف الکلمات و وجوه الاعراب و القرآات تنبیها علی سعة وجوه القرآن بحسب اللفظ الدالة علی سعة وجوهه بحسب المعنی، التی تدل علی سعة بطون القرآن و تأویله الخ.

غرض این که بااینکه واحد عدد نیست، هرمرتبه‌ای ازعدد جزوحدت مکرره نیست یعنی صورت عدد تألیف وحدات است و هر مرتبه‌آن موصوف به لوازم و خواصی است که در غیر آن مرتبه نیست یعنی هر مرتبه را غیر

از آحاد امر دیگری است که آن امر مستلزم آن لوازم و خواص است. تمام مراتب اعداد در این جهت شریك‌اند که مجموع آحادند یعنی هر مرتبه مجموع وحدات مکرره است و در عین‌حال هرمرتبه‌ای موصوف به احکام خاص است که در غیر آن مرتبه نیست و آن احکام نسب و خواص و لوازم عددی‌اند چنانکه در ایــن مطلب اسنی در فص ادریسی فصوص‌الحکم بـه تفصیل بحث شده است که: فلابد من عدد و معدود ولابد من واحد ینشیء ذلك فینشأ بسببه فان کان کل مرتبة من‌العدد حقیقة واحــدة کالتسعة مثلا والعشرة الی ادنی و اکثر الی غیر النهایة، ماهی مجموع ولا ینفك عنها اسم جمع الآحاد فان‌الاثنین حقیقة واحدة، والثلاثة حقیقة واحدة بالغاما بلغت هذه‌المراتب‌و ان‌کانت واحدة، فماعین‌واحدة منهن‌عین مابقی فالجمع یأخذها فیقول بها منها، ویحکم بها علیها و قد ظهر فی هذا القول عشرون مرتبة فقد دخلها الترکیب، فما تنفك تثبت عین ماهو منفی عندك لذاته. و من عرف ماقررناه فی‌الاعداد وان نفیها عین ثبتها علم ان الحق المنزه هو الخلق المشبه و ان‌کان قد تمیز الخلق من‌الخالق، فالامر الخالق المخلوق، والامر المخلوق الخالق.

و این امر یعنی اختلاف مراتب به لوازم و خواص و اشتراك آنها در مجموع آحاد بودن در خواص مربعات وفقی خیلــی روشن است مثلا در اعمال جلالی مفرد بکار می‌برند و در جمالی زوج که اعداد متحابه‌اند لذا گفته شد:

چار در چار باهم آمیزد　　　پنج در پنج فتنه انگیزد

کنه المراد فی‌وفق الاعداد تألیف یعقوب‌بن محمدبن علی طاوسی، و مفاتیح المغالیق تألیف محمودبن محمددهدار متخلص به‌عیانی، وغایة‌المراد کمال تستری،و وفق المراد فی‌علم الاوفاق والاعداد تألیف فتح‌الله‌بن محمد رضا حسینی مرعشی شوشتری، در خواص اوفاق و اعداد حاوی کنوز رموز و اسرارند.

در اول باب اول غایة المراد گوید: از جمله خواص ایــن علم یکی آنست که معرفت و یگانگی حضرت الله سبحانه و تبارك وتعالی که اعظم

علوم است برین مثال به‌استدلال حاصل می‌شود که حضرت الله‌تعالی اصل همه موجودات است، احدیست لاشریك‌له، و احدیست لاضدله، جملـه اشیاء از اوست و باز گشت همه بدوست، تغیر در او نیست و نقصان‌پذیر نیست، افلاك و انجم اگرچه بسیط است علم علیمش به کل موجودات محیط است.

اصل عدد است و از عدد نیست
آن فرد که غیر او احد نیست

و همچنین اگرچه اعداد لایتناهی است، یکی است کـه اصل جمله اعداد است و آن فردیست بی‌زوج و جمعیست بی‌فوج، حساب همه از اوست و نصاب همه بدوست، اگرچه الف است که آن یك است الف است که آن هزار است اگر چه چون نقطه بسیط است به همه اشیاء محیط است.

چون یکی اصل جمله عدد است — جنبش جمله‌سوی اصل خود است
چون زیك جز یکی نشد صادر — پس یکی‌بیش نیست آنچه‌صد است
نیك‌وبد خوب‌و زشت و کهنه ونو — در جهان نیست کاندرو عدد است
احمـد انـدر ولایت احـدی — نیست‌احمد که‌هرچه‌هست‌احداست
ورنـه بیرون ز عـالم احـدی — نه نو و نه کهن نه‌نیك و بد است

و در کنه المراد در بیان مراد حکماء از لفظ وجود و وحدت و این که هیچ موجود بی‌وجود نتواند بود، و نه بی‌وحـدت واحد، پس از افاده مطالبی گوید:

محصل کلام محققان صاحب فطانت آنست که وجود واحد است بـه وحدت حقیقی احاطی که هرچه خارج فرض کنند عدم صرف ولاشیء محض بود و به‌هیچ وجه نه‌تعدد رواست در او و نه تجزی، و وجـودات متکثره که اضافت به موجودات عینی می کنند از قبیل نسب و اعتباراتی است که جز در مشاعر و مدارك تحققی نباشد آنرا، و به حقیقت مجموع اشیاء به‌یك وجود موجودند و چون کثرتی به غایت عظیم مشاهده می‌رود و عقل بـه شهادت حواس هریك از آنها را موجودی مستقل می‌شمرد که به تعینی خاص ممتاز است و در تحقق عینی از امثال و اشباه بی‌نیاز، ظاهراً قولی بعید می‌نماید که هستی چنین کثرتی به این صفت به‌یك وجود تواند بودن بی‌آنکه تعددی طاری شود اورا، و حال آنکه به‌ایـن ضوابط مستنبطه در

حیطه یك مربع وفقی مربعات متعدد متنوع را وفق درست می‌آید چنانکه عقل به شهادت بصر هریك از آن‌را مربعی مستقل شناسند ممتاز به تعینی مخصوص که هیچ‌یك‌را درنمایش وحدت عدلی وفقی که بمثابه روح است او را و مظهریت آن احتیاج بدیگر نبود و اگر فرضاً دیگر بیوت از اطراف او قطع کنند مربعی مکمل معدل باشد، چه وضع اعداد در مربع صددرصد به‌نوعی صورت بندد که صحیح‌الوفق باشد و درضمن اوبیست هزار وهشتصد و بیست و چهار مربع را وفق بود به اشارت حسی یك‌یك را تشخیص توان نمود و صحت وفقش را به یقین باز دانست و اعظم آن مربعات را نه‌هزار و دویست و شانزده خانه بود و اصغر از همه را شانزده.

و به صریح مشاهده محقق است که در واقع به غیر از مربع اصل و ده هزار خانه او امری دیگر نیست و مربعات ضمنی که عمده ایشان از بیست هزار و شمار بیوتشان از هزاران هزار می‌گذرد و هستی و نمایش هریك به آنست که شأنی است از شئونات آن ذات واحد و خالی از احوال و منشأ تحقق و امتیاز ایشان اعتبارات قوای ادراکیست که قطع نظرازآن مجموع، مستهلك‌اند در وحدت جمعی مربع اصل.

این چند نکته سامی را دربیان احکام ونسب اعداد و اوفاق بدانجهت آورده‌ایم تا در تقریب فهم به معنی وحدت واجب سبحانه، و کثرت نسب و اضافات اسمائی ذات، معدی و ممدی باشند؛ و تا ذکر آنها سورت جحود منکران را بشکنند، و صورت خمـودشان را بشکفد که در تـوحید اخص الخواصی و مسائل متعالیه آن، جز استیحاش و استعبـاد از آنـان چیزی ندیده‌ایم، هرچند کسانی که تبحر در حکمت متعالیه ندارند وحدانیت عدد را بدرستی ادراك نمی‌کنند و معنی بینونت عزلیه را نمی‌دانند و به وحدت ذات و کثرات شئونی و نسب و اضافات اسمائی ذات هرگز نائل نمی‌شوند بااینکه وحدانیت عدد و بینونت عزلیه و دیگر دقائق معارف حقه الهیه در روایات اهل‌بیت عصمت و وحی به‌نحو اتم و اکمل آمده است آن‌چنانکه پس از قرآن فرقان، فوق آن معهود بلکه متصور نیست.

بلکه در عروج به این سر مستسر اعنی توحید ذات و کثرات شئونی

به حسب نسب و اضافات اسماء و صفات، حقیقت امر آنست که علامه شیخ بهاءالدین عاملی قدس سره در اواسط مجلد چهارم کشکول (ص۳۸۵چاپ مرحوم نجم‌الدولة) آورده است که:

قال السید الشریف فی‌حاشیة شرح‌التجرید: ان‌قلت ماتقول فی‌من‌یری ان الوجود مع کونه عین الواجب وغیر قابل للتجزی والانقسام قد انبسط علی هیاکل الموجودات و ظهر فیها فلایخلو منه شیء من‌الاشیاء بل هو حقیقتها و عینها و انما امتازت و تعینت بتقیدات و تعینات و تشخصات اعتباریة و یمثل ذلك بالبحر و ظهوره فی صورة الامواج المتکثرة مع انه لیس هناك الاحقیقة البحر فقط؟

قلت: هذا طور وراء طور العقل لایتوصل الیه الا بالمجاهدةالکشفیة دون المناظرات العقلیة وکل میسر لما خلق‌له. در اسفار (ج۱ ص۱۹۰) تحقیقی برمبنای حکمت متعالیه در پیرامون این جواب میر سید شریف است، کیف کان.

کلام میرسید شریف بغایت نیکو است که این مقام، مقام مشاهده است آن فوق طور عقل است و عقل بفکر و نظرش بدان نمی‌رسد و بقول‌صاحب فصوص‌الحکم در فص نوحی: والامر موقوف علمه علی‌المشاهدة بعید عن نتائج الافکار.

عارف شبستری در گلشن راز گوید:

ندارد باورت اکمه ز الوان — وگرصد سال گوئی نقل و برهان
سفیدو سرخ و زرد وسبز وکاهی — بنزد وی نباشد جز سیاهی
نگر تا کور مادرزاد بد حال — کجا بینا شود از کحل کحال
خرد از دیدن احوال عقبی — بود چون کور مادرزاد دنیا
ورای عقل طوری دارد انسان — که بشناسد بدان اسرار پنهان
بسان آتش اندر سنگ و آهن — نهاده است ایزد اندرجان و درتن
ازآن مجموع پیدا گردد این راز — چو بشنیدی برو با خود بپرداز
چو برهم اوفتاد آن‌سنگ وآهن — ز نورش هردو عالم گشت روشن
توئی تو نسخه نقش الهی — بجوازخویش هرچیزی که‌خواهی

حال گوئیم که وحدت حقیقیه آنست که توقف بر مقابله کثرت ندارد نه بحسب تعقل و نه به‌حسب وجود بخلاف وحدت عددیه که توقف برمقابله کثرت تعقلاو وجوداً داردو وحدت حقه‌حقیقیه ذاتیه همان‌عین واحده است که وجود حق سبحانه است که در مقام ذات خــود غنی از عالمین است و لذاته و لنفسه علی است و از اسمای حسنی او اسم شریف‌العلی است یا علی یا عظیم، که هیچگونه نسبت در او راه ندارد تا علو او نسبی باشد تعالی‌عن ذلك علواً کبیراً. و چنانکه در مباحث سالفه دانسته شد وجود چون قابل وجود و عدم نیست واجب لذاته است و وجود اصل همه موجودات و قائم بر همه و قیوم همه و همه قائم به او هستند لیس فی‌الاشیاء بوالج ولاعنها بخارج (خطبه ۱۸٤ نهج‌البلاغة).

این عین واحده از جهت غنای ذاتی مبائن هر موجودی است و بقهر و استیلاء از آن تمیز دارد توحیده تمییزه عن خلقه و حکم‌التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة (خطبه ۱۷۷ نهج‌البلاغة) یامن بان من‌الاشیاء و بــانت الاشیاء منه بقهره‌لها و خضوعها له (دعای اول ماه رجب ص ٦٤١ اقبال) پس بینونت حقیقة‌الحقائق از خلق بینونت عــزلی مثل بینونت وصفی مثل بینونت‌شیءو فیيء‌است‌نه‌بینونت‌عزلی مثل‌بینونت‌شیءوشیء. پس‌وجود کثرت دراسماء اوسبحانه است واسماء به‌حسب‌وجود حقائق موجوده متمیزاز وجود حق‌تعالی نیستند، زیرا اسم ذات یعنی حقیقت وجود مأخوذ باصفتی ونعتی و به اعتبار تجلی‌ای از تجلیات حق سبحانه است که اول یعنی ذات مأخوذ با صفت و نعمت اسم ذاتی است و ثانی یعنی ذات مأخوذ با تجلی خــاص از تجلیات او اسم فعلی است، نتیجه این‌که وجود کثرت اسمائیه ظهور عین ذات الهیه بحسب شئون مختلفه او است.

ازصادق آل‌محمد (ص) مروی است که فرمود: الجمع‌بلاتفرقة زندقة، والتفرقة بدون الجمع تعطیل، والجمع بینهما توحید.

در فص ادریسی فصوص الحکم گوید: والعین واحدة مــن المجموع فی‌المجموع فوجود الکثرة فی‌الاسماء وهی‌النسب و هی امور عدمیة ولیس الاالعین الذی هوالذات.

خواجه طوسی در آغاز آغاز و انجام گوید: سپاس خدائی را که آغاز کائنات از او است، و انجام همه با اواست، بلکه همه خود او است.

امام سیدالساجدین علیه‌السلام فرمود: لك یا الهی وحدانیة العدد (صحیفه کامله سجادیه دعای ۲۸). مطالبی که تقدیم داشته‌ایم شاید اعداد و امدادی برای نیل به‌سر کلام کامل آن حضرت بوده باشند. و در ادعیه ماثوره آمده‌است اللهم انی اسألك بالواحدانیة الکبری که اشارت به‌حقیقت حق حقیقی جل‌شأنه است.

پس بدان که حقیقت واحدهٔ غیرمتناهی صمد حق‌تعالی است که محال است محدود به حد و معدود به عد شود، چه حد حکایت از نهایت و نفاد می کند، و عد روایت از کثرت منفصل از یکدیگر.

لازمه حد عد است که تا شیء محدود نشود معدود نمی‌شود و من حده فقد عده از کلمات سید اوصیاء است (خطبه اولی نهج‌البلاغة)

اساطین حکمت درعین حال که نفی‌وحدت عددی از واجب کرده‌اند، اطلاق عدد براو نموده‌اند چنانکه شیخ درفصل سوم‌مقاله هشتم الهیات شفاء (ص ۲۲۳ ط رحلی) پس‌از تحریر مطالبی گوید: فقدبان من هذا و مماسلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد، ولکن مراد از آن واحد بالشخص و بالتشخص و بالتعین است نه واحد بالعدد مستعمل در کم منفصل و خلاصه مراد وحدت و توحید واجب الوجود است.

هیچ مرزوق به عقل و فهم، وحدت عددی را بر ذات واجب الوجود که صمدحق است روا نمی‌دارد، وهیچ حکیم متاله موحد بدان تفوه‌نمی کند تا چه رسد به وسائط فیض الهی که عقل کل‌انـد، جناب امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: الأحد بلا تأویل عدد، واحد لابعدد (خطبه ۱۵۰ و ۱۸۳ نهج‌البلاغة) و حضرت ثامن‌الائمه ابی‌الحسن الرضا علیه‌السلام فرمود: احد لا بتأویل عدد (باب دوم توحید صدوق) از فیثاغورس حکیم که در زمان حضرت سلیمان‌بن داود علی‌نبینا و علیهما السلام بود و اخذ حکمت از معدن نبوت فرموده بود نقل است که گفت:

ان الباری تعالی واحد کالآحاد ولایدخل فی‌العدد.

و صدرالمتألهین در فصل ششم باب پنجم کتاب نفس اسفار (ص٦٢ ج٤) در قبال شیخ رئیس درتأویل قول کسانی که مبادی‌را اعداد دانسته‌اند و نفس را عدد قرار داده‌اند گوید:

و من رأی ان‌المبادی هی‌الاعداد و جعل‌النفس عدداً، اراد من‌العدد کما اراد اصحاب فیثاغورس و تأویل کلامهم ان المبدأ الاول تعالی واحد حقیقی وهو مبدأالاشیاء کما ان الواحد العددی مبدأالاعداد، لکن المبدئیة والثانویة والثالثیة و العشریة فی هذه الاعداد الجسمانیة الکمیه لیست ذاتیة لهذه الوحدات فکل ما صار اول یمکن له ان یصیر ثانیاً والثانی منها یجوز ان یکون اول بخلاف المبدأ الاول تعالی فمبدئیته و اولیته عین ذاته، و کذا ثانویة العقل الاول عین‌ذاته لایتبدل، وکذا مرتبة النفوس‌بعد مرتبةالعقول.

فاطلاق العددعلی المبادی العقلیة والنفسیة من‌جهة ترتیبها فی‌الوجود ترتیباً لایمکن تبدله، فالعددیة فیها ذاتیة وفی غیرها عرضیة فهی الاعداد بالحقیقة، کما ان الوحدة والاولویة ذاتیة للحق الاول و فیما سواه اضافیة فهو الواحد الحق وماسواه زوج ترکیبی.

و این مطلب سامی در ترتیب وجود و عدم تمکن تبدل آن همانست که در فصل چهارم مرحله نهم اسفار (ص ٢٦٣ ج١) افاده فرموده است که: کل وجود فی‌مرتبة من‌المراتب کونه فی‌تلك المرتبةمن المقومات‌له. فافهم و تبصر.

و همچنین طاوسی را در کنه‌المراد یاد شده کلامی مفصل دراین باب است، از جمله این که: آل فیثاغورس که ینبوع علوم ایشان مترشح ازنهری بوده که از تحت جنت کرامت ففهمناها سلیمان انفجار داشت، انسب لفظی که به آن از مبدأ کل یاد کنند، واحد دانسته‌اند و دیگران وجود.

مضاهات بین وحدت وعدد از جهاتی عدیـده در صحف قیمه حکمت متعالیه و علوم غریبه حروف و اعداد و اوفاق و غیرها معنون است که هر یك خود بابی بسوی اعتلای معارج حقائق و مدارج معارف است.

صدور وحدت حقه حقیقیه ظلیه از وحدت حقه حقیقیه ذاتیه

در وجوب صدور واحد ازواحد حق‌صرف، و به‌عبارت دیگر درامتناع صدور کثرت از واحد محض که واحد به وحدت حقیقیه ذاتیه است، قدیماً و حدیثاً در کتب حکمیه چون شفا و اشارات و اسفار، و در صحف عرفانیه چون تمهیدالقواعد و شرح کاشانی و قیصری و دیگران بر فصوص الحکم و نصوص صدرالدین قونوی و مصباح الانس ابن فناری و فتوحات مکیه و غیرها بحث و تحقیق شده است و صادر اول به اسامی گوناگون نام برده شده است.

صدرالمتألهین در علت و معلول اسفار، و به خصوص در موقف هفتم الهیات آن پس از تمهید چند اصل مهم در این مسأله متعالیه، و سپس بقاعده امکان اشرف موروث از فیلسوف اول ارسطو، در مسأله ترتیب نظام وجود، بحث و تحقیق فرموده است.

فیض مقدس در عین‌الیقین در بیان قاعده امکان اشرف می‌فرماید: و من القواعد المقررة الکثیرة الفوائد قاعدة الامکان الاشرف الموروثة من بعض اکابر القدماء وهی مبنیة علی ثلاث مقدمات:

احدیها ان البسیط الذی لاترکیب فیه اصلا لایکون مبدأ لفعلین من جهة واحدة.

والثانیة ان صانع العالم بسیط أحدی ذاتاً و صفة و فعلا.

والثالثة انه سبحانه اعلی و اشرف من جمیع الموجودات.

و پس از ذکر این سه مقدمه در بیان ترتیب نظام وجود و دو سلسله بدو وعودوارد شده است وغرض از نقل کلام او این که قاعده متقن ومحکم الواحد لایصدر عنه الا واحد خود یکی ازمقدمات قاعده امکان اشرف است و لذا دراسفارهم پس‌از قاعده الواحد، قاعده امکان اشرف‌عنوان شده است.

نظر عمده ما دراین مقام توجه صادر اول ازمشهد عارف است که‌تجلی ساری و نور مرشوش است ورق منشور جمیع کلمات وجودیه از عقول و نفوس و نقوش است و آن فوق مرتبه قلم اعلی مسمی به عقل اول است. عقل و نقل متفق‌اند که عقل مخلوق اول است ولکن کلام اهل تحقیق این

است که صادر اول مقدم بر مخلوق اول است و این صادر اول متوسط در صدور کثرت است در خلق تقدیر و اندازه مقرر است، اما صادر اول وجود عام بسیط است که لولا تقید آن به نسبت عموم کالاول تعالی بود. صادر اول د رنزد اهل نظر قلم اعلی مسمی به عقل اول است لذا در صحف عرفانیه در دو امر بحث کرده‌اند یکی در صحت بودن وجود عام صادر اول متوسط در کثرت و دیگر در بطلان قول به این که عقل اول صادر اول است. و علامه ابن‌فناری در مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع والوجود که از مؤلفات او و شیخ او صدرالدین قونوی است در هردو امر به تفصیل بحث و تحقیق کرده است. (ص۶۹ـ۷۳ چاپ سنگی).

و این حقیر چند سالی پیش از این مقالتی در اول ماصدر عن‌الله و اول ما خلق‌الله نوشته است که نقل آن را در این مقام مناسب می‌بیند وشاید خالی از فائده نباشد:

اول ما صدر عن‌الله تعالی و اول ما خلق‌الله

در کتب اساطین عرفان اول ماخلق جز اول ما صدر است و اول‌ما صدر مقدم براول ماخلق است‌و ازبرخی روایات اهل‌بیت‌وحی علیهم‌الصلوة والسلام همین دقیقه استفاده میشود بلکه ظواهرروایات متعددی براین نکته علیا دلالت دارد، و برای متضلع در فهم صحف مطهره عارفین بالله معلوم است‌که منبع معارف آنان بـاطن ولایت است و اشارات آنان بشاراتی از اسرار و بطون آیات و روایات است و در حقیقت عارف کامـل فیلسوف حقیقی است و بتعبیر دلپذیر معلم ثانی فارابی درآخر کتاب تحصیل السعادة فیلسوف حقیقی امام است، نخست به بیان برهان اول ما خلق بمبنای حکیم می‌پردازیم و پس از آن به بیان اول ماصدر براساس عارف:

در کتب عقلیه مبرهن است که الواحد لایصدر منه الا واحـد، این واحد مصدر، واحد حقیقی است که بسیط‌الحقیقه است یعنی از تمام جهات واحد است و بهیچ نحو تکثرو اجزائی ندارد نه‌اجزای خارجی چون‌تجزیه مرکبات به‌عناصر وبسائط وتجزیه عقاقیر ومعجونات‌و اطریفلات به‌مفردات و تجزیه جسم به‌ماده وصورت، و نه اجزای مقداری و عددی کـه در کم

متصل و منفصل جاری است ونه اجزای ذهنی که جنس فصل است واجزای اعتباری موجود ممکن به‌وجود وماهیت است و نه‌دیگر اجزای موهوم و متصور مطلقاً.

شیخ رئیس در فصل یازدهم نمط پنجم اشارات در بیان قاعده الواحد لایصدر عنه الا واحد بحث کرده است و عنوان آنرا تنبیه قرار داده است، خواجه در شرح آن فرماید: یرید بیان ان الواحد الحقیقی لایوجب من حیث هو واحد الاشیاء واحداً بالعدد و هذا الحکم قریب من‌الوضوح و لذلك وسم الفصل بالتنبیه و انما کثرت مدافعة الناس ایاه لاغفالهم معنی الوحدة الحقیقة و ما بهمین اندازه در عنوان و برهان اصل قاعده الواحد اکتفا می کنیم، براین قاعده متفرع کرده‌اند که صادر نخستین عقل مجرد است که بسیط عینی خارجی است ویکی ازمعانی بسیط درصحف آنان‌موجود مجرد ماورای طبیعی است و اگر ترکیبی درآن توهم شود بلحاظ ذهن است که باعتبار ذهن آنرا ترکیبی از جنس و فصل خواهد بود چنانکه بسائط مادی مثلا الوان را، ویا باین اعتبار که، کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من وجود وماهیة، و این عقل که صادر اول است عقل کل و مبدأ سائر اشیا است باینمعنی که اذا کان العقل کان الاشیاء.

و جز عقل، ممکن نیست که موجود دیگر صادر اول باشد چه اگر نفس موجود مجردی است که بلحاظ تعلق به بدن و تدبیر در آن عنوان نفس براو طاری میشود و چنین موجودی هرچند درمقام ذاتش مجرد است اما در مقام فعل تعلق به بدن دارد خواه نفس کل باشد که تعلق به کل‌عالم اجسام دارد، و خواه نفوس ناطقه جزئیه که هریك تعلق به بدنی خاص دارد پس اگر نفس صادر اول باشد باوصف عنوانی نفس لازم آید که صادر اول کثیر باشد یکی ذات نفس و دیگر بدن او و این محال است.

و همچنین صادر اول ممکن نیست جسم بوده باشد چون جسم مرکب از دو مبدأ خود بنام هیولی وصورت است پس لازم آید که ازفاعلی آنچنان اعنی معطی وجودی که واحد حقیقی است کثیر صادر گردد و این محال است.

و همچنین اگر صادر اول هیولی باشد محال است زیرا هیولی قوه محض است یعنی آن ماده نخستین که جوهری غیرمحسوس قابل انفعال است نه صورت جسمیه که صورت مقابل ماده است، و قوه محض بدون صورت جسمیه تحقق و حصول نمییابد چه هیولی در وجودش محتاج به صورت است چنانکه صورت در تشخص خود محتاج به هیولی است نه در وجودش و این تلازم بین هیولی و صورت بحسب تحقق خارجی آنها است که انفکاك آندو را ازیکدیگر نشاید، پس اگر هیولی صادر نخستین باشد باید صادر اول در خارج مرکب باشد و این نیز بنابر قاعدهٔ الواحد باطل است.

و همچنین اگر صادر اول صورت جسمیه باشد باز ممکن نیست زیرا بحکم تلازم بین هیولی و صورت در خارج لازم آید که صادر اول مرکب باشد.

و همچنین اگر صادر اول عرض باشد باز لازم آید که از واحد بحث و بسیط کثیر صادر شود چه اینکه عرض در وجود خود محتاج به موضوع است و موضوع آن جسم است که مرکب از ماده و صورت است.

و نیز صادر اول باید مبدأ سایر اشیاء باشد و حال اینکه هیچیك از عرض وهیولی و صورت و جسم بلکه نفس هم ممکن نیست مبدأ سایر اشیاء بدان معنی که گفتهایم بوده باشند و چون احتمالات مذکوره باطل است پس باید عقل مجرد صادر اول باشد، و دانستی که این حکم حکما ممضی و معاضد شرع انور است، و بقول صدرالمتألهین در اسرارالآیات: تباً لفلسفة لایطابق قوانینها قوانین الشرع.

این بود سخنی باجمال در اول ما خلق که حکیم و عارف هردو بدان تصریح کردهاند. اما اول ماصدر حقیقتی است که اول ماخلق یکی از شئون و تعینهای آنست، و کلمه خلق براین مدعی خود دلیل قاطع و شاهد صادق است چه خلق تقدیر و اندازه است که با تعین مناسب است، ابنجوزی درباب الخلق کتاب نزهةالاعین النواظر فی علم الوجوه والنظائر آورده است: قیل الخلق: الایجاد علی تقدیر وترتیب؛ قال ابنقتیبة: اصل الخلق التقدیر، قال

زهیر:

ولانت تفری ما خلقت و بعض القـوم یخلـق ثم لا یفـری

و قال ابن فارس: یقال خلقت الادیم للسقاء: اذا قدرته، انتهی مااردنا نقله من النزهة.

وفی جمهرة اللغة للازدی: خلقت الشی اذا قدرته، وانشد لزهیر بن ابی سلمی: ولأنت تفری البیت.

و فی صحاح الجوهری: الخلق: التقدیر، یقال خلقت الادیم اذا قدرته قبل القطع ومنه قول زهیر: ولانت تفری البیت، و قال الحجاج مـا خلقت الافریت ولاوعدت الاوفیت.

و فی مجمع الطریحی: قوله هوالله الخالق الباریء المصور، فالخالق هوالمقدر لمایوجده، والباریء هو الممیز بعضه عن بعض بالاشکال المختلفة، والمصور الممثل. قال بعض الاعلام: قدیظن ان الخالق و الباریء والمصور الفاظ مترادفة وان الکل یرجع الی الخلق والاختراع ولیس کذلك بل کل ما یخرج من العدم الی الوجود مفتقر الی تقدیره اولا وایجاده علی وفق التقدیر ثانیاً، والی التصویر بعدالایجاد ثالثاً فالله تعالی خالق من حیث هو مقدر، و باری من حیث هو مخترع ومـوجد، ومصور من حیث انـه مرتب صور المخترعات احسن ترتیب.

و در منتهی الارب گوید: خلق تقدیر پیش بریدن.

از بیانی که تقدیم داشتیم نتیجه گرفته میشود که مفاد حدیث اول ما خلق این است که اول موجودی که به خلق و تقدیر ایجاد شد عقل است لذا خلق و تقدیر در اول ماصدر نیست واگر در السنه حکماء آمده است اول الصوادر هوالعقل الاول آنرا تأویلی دقیق است که صدرالمتألهین در فصل بیست و نهم مرحله ششم اسفار که در علت ومعلول است بیان فرموده است که: وقول الحکماء ان اول الصوادر هوالعقل الاول بناء علی ان الـواحد لایصدر عنه الاالواحد کلام جملی بالقیاس الی الموجودات المتعینة المتبائنة المتخالفة الآثار فالاولیة هیهنا بالقیاس الی سایر الصوادر المتبائنة الذوات

والوجودات والا فعند تحلیل الذهن العقل الاول الی وجود مطلق و ماهیة خاصة وجهة نقص وامکان، حکمنا بان اول ما ینشأ هوالوجود المطلق المنبسط ویلزمه بحسب کل مرتبة ماهیة خاصة و تنزل خاص یلحقه امکان خاص. فافهم.

صدرالدین قونوی در کتاب شریف نصوص در نصی که قبل ازآخرین نص آن و معنون به این عنوان است: نص شریف و هو من اعظم النصوص اعلم ان الحق هوالوجود الخ فرماید: الحق سبحانه وتعالی من حیث وحدة وجوده لم‌یصدر عنه الا واحد لاستحالة اظهار الواحد و ایجاده من حیث کونه واحداً ماهو اکثر من واحد لکن ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض علی اعیان المکونات وما وجد منها و مالم یوجد مما سبق العلم بوجوده وهذا الوجود مشترك بین القلم الاعلی الذی هواول موجودالمسمی ایضا بالعقل الاول و بین سائرالموجودات الخ و نیز در مفتاح (ص۷۰ مصباح‌الانس) گوید: الحق سبحانه و تعالی لم‌یصدر عنه لوحدته الحقیقته الذاتیه الا الواحد فذلك الواحد عند اهل النظر هوالقلم الاعلی‌المسمی بالعقل الاول وعندنا الوجود العام المفاض علی اعیان المکونات ماسبق العلم بوجوده.

این کلام صدرالدین قونوی نص صریح اهل عرفان در فرق میان اول ماصدر و اول ماخلق است وخلاصه بحث صدرالمتألهین در فصل مذکور مرحله علت و معلول اسفار همین است که صدر قونوی افاده فرمود.

این وجود منبسط راکه صادر نخستین است عماء گویند، در سنن ابن ماجه (باب ۱۳ از مقدمه حدیث، ۱۸۲ ص ۶۵ ج۱) باسنادش از ابی‌رزین عقیلی روایت کرده است که قال: قلت یا رسول‌الله این کان ربنا قبل ان‌یخلق خلقه؟ قال: کان فی عماء ما تحته هواء وما فوقه هواوما ثم خلق عرشه علی‌الماء.

وفی مسند ابن‌حنبل (ج۴ ص۱۱) بعد قوله و مافوقه هواء، ثم خاق عرشه علی‌الماء.

و در جامع ترمذی (اول سوره هود ص ۱۲۶ ج۴) بعد از ومافوقه

هواء، و خلق عرشه علی الماء.

صدرالمتألهین در همان فصل نامبرده گوید: اول مانشاء من الوجود الواجبی الذی لاوصف له ولانعت الاصریح ذاته المندمج فیه جمیع الحالات والنعوت الجمالیه و الجلالیه باحدیته وفردانیته، هوالوجود المنبسط الذی یقال له العماء الخ (ص۱۹۳ ج ۱ رحلی).

در حدیث عماء خلق پس از وجود منبسط مسمی به‌عماء است و شیخ اکبر در باب ششم فتوحات به‌هباء نیز تعبیر کرده است و گفت: هذا اول موجود فی العالم و قد ذکره علی‌بن ابی‌طالب رضی‌الله عنه و سهل‌بن عبدالله‌التستری رحمه‌الله وغیرهما من‌اهل التحقیق اهل الکشف والوجود.

عارف جلیل صائن الدین علی بن‌ترکه رساله‌ای موجز درشرح حدیث عما دارد که در چهارده رساله او بطبع رسید، و برخی دیگر از اعاظم نیز آنرا شرح کرده‌اند که هنوز بزیور طبع متحلی نشده‌اند.

حکیم بزرگوار اقدم انکسیمانس Anaximene ملطی (متولد حدود ٥٤٠ ق‌م) صادر نخستین را تعبیر به عنصر کرده است و آنرا برعقل مقدم داشت و برخی از حکمای پیشین یونان عنصر را به اول موصوف کرده‌اند اعنی عنصر اول گفته‌اند، صدرالمتألهین در جواهر و اعراض اسفار (ص ۱٦٤ ج۲ ط رحلی) از انکسیمانس چنین نقل کرده است:

ابدع الواحد بوحدانیته‌صورة العنصرثم‌العقل انبعث‌عنها ببدعة‌الباری فرتب العنصر فی‌العقل الوان الصور علی قدر مافیها من طبقات الانوار و اصناف الآثار وصارت تلك الطبقات صورا کثیرة دفعة واحدة کما یحدث الصور فی‌المرآة الصقیلة بلازمان ولاترتیب بعض علی بعض غیر ان‌الهیولی لایحتمل القبول دفعة واحدة الابترتیب زمان فحدثت تلك الصورة فیها علی‌الترتیب.

یعنی حق‌تعالی بوحدانیت خود صورت عنصر را ابداع فرمود سپس عقل از آن عنصر بابداع باری منبعث شد، عنصر در عقل الوان صور را برقدر طبقات انوار و اصناف آثار ترتیب داد واین طبقات یکبار صور کثیر گردیدند چنانکه حدوث صور در مرآت بدون زمان و بدون ترتیب بعض

بربعض حادث میشود جزاینکه هیولی (هیولی اولی ،ربطایع مادی) قبول صور بیکبار گی نمیکند مگر بترتیب و زمان لذا صور در آن بترتیب حادث میشود.

مآخذ روائی اول ماخلق‌الله تعالی

بدانکه در اخبار آمده است که اول چیزی که الله تعالی آفریده عقل بود جناب صدوق‌قدس سره در نخستین حدیث باب نوادر من‌لایحضره‌الفقیه که آخر ابواب آنست آورده است که: روی حمادبن عمرو وانس بن محمد عن ابیه جمیعاً عن جعفربن محمد عن ابیه عن جده عن علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام عن‌النبی صلی‌الله علیه وآله انه‌قال یا علی اوصیك بوصیة‌فاحفظها فلاتزال بخیر ماحفظت وصیتی یا علی ان اول خلق خلقه الله عزوجل العقل فقال له اقبل فاقبل ثم‌قال له ادبر فادبر فقال و عزتی و جلالی ما خلقت خلقاً هو احب الی منك بك آخذ و بك اعطی و بك اثیب و بك اعاقب.

جناب‌شیخ حرعاملی قدس‌سره درباب‌ابی‌عبدالله‌جعفربن محمدالصادق علیهماالسلام از ابواب الائمه جواهر سنیه (ص۲٦۸ طبع بمبئی) چنین روایت کرده است: عن عدة من اصحابنا عن احمدبن محمد عن‌علی‌بن حدید عن سماعةبن مهران عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام قال: ان اول ماخلق‌الله العقل فقال له ادبر فادبر ثم‌قال‌له اقبل فاقبل فقال‌الله خلقتك خلقاعظیما وکرمتك علی جمیع خلقی، الحدیث و درباب ابی‌الحسن علی‌بن موسی الرضا علیهماالسلام (ص۲۸۹) چنین روایت کرده است: عن ابی عبدالله العاصمی عن علی‌بن الحسن عن علی‌بن اسباط عن الحسن‌بن جهم عن‌الرضا (ع) قال ان الله خلق العقل فقال له اقبل فاقبل وقال‌له ادبر فادبر فقال و عزتی ما خلقت شیئا احسن منك و احب الی منك بك آخذ و بك اعطی.

در این حدیث اول ولما ندارد. و ثقةالاسلام کلینی در اول کافی باسنادش از ابی‌جعفر علیه‌السلام چنین روایت کرده است: لما خلق‌الله‌العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال و عزتی و جلالی ما خلقت خلقا هواحب الی منك ولااکملتك الا فیمن احب اما انی ایاك‌آمر

و ایاك انهی و ایاك اعاقب و ایاك اثیب.

در این حدیث و احادیث بسیار دیگر لما دارد ولی لما مثل دیگر کلمات و لغات دیگر جمیع السنه همگی از عالم طبیعت برخاسته‌اند و مانند خود کلمات تکوینی کتاب طبیعت روازن و اشارات و اماراتی بمعانی و حقایق ماورای طبیعت‌اند نه وعای آنها چه آن انوار قاهره و معانی امریه عاری از ماده واحکام آنند چنانکه آمدی درغرر و درر از برهان موحدین امام علی علیه‌السلام روایت کرده است که سئل علیه‌السلام عن العالم‌العلوی فقال (ع) صور عالیة (عاریة خل) من‌المواد خالیة عن‌القوة والاستعداد (صور عاریة عن‌المواد عالیة عن‌القوة والاستعداد خل) الخ، و ظرف و مظروف، و غذا و مغتذی با هم مسانخ‌اند اگر چه در ماورای طبیعت ظرف و مظروف هم صادق نیست چه انیات محضه و مرسلات و مطلقات وجودیه‌اند و اتحاد علم و عالم و معلوم است بلکه اتحاد هم از ضیق تعبیر است و مطلب فوق اتحاد است، بقول شیخ شبستری.

عروض و قافیه معنی نسنجد — بهر ظرفی در ومعنی نگنجد
معانی هرگز اندرحرف ناید — که بحر قلزم اندر ظرف ناید

و نیز جناب کلینی قدس سره در کتاب عقل و جهل کافی باسنادش از امام صادق علیه‌السلام که حدیث چهاردهم آنست روایت کرده است: فقال ابوعبدالله (ع) ان‌الله عزوجل خلق‌العقل وهو اول خلق من‌الروحانیین عن یمین‌العرش من‌نوره فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل فقال‌الله تبارك و تعالی خلقتك خلقا عظیما و کرمتك علی جمیع خلقی، الحدیث.

این العقل هو اول خلق من‌الروحانیین همان اول ماخلق‌الله العقل است که بدواً ازجواهر سنیه نقل کرده‌ایم جناب مجلسی ره در اول مرآة العقول فرمود: خبر اول ما خلق‌الله العقل لم‌اجده فی‌الاخبار المعتبره (ص ۷ ج۱ چاپ سنگی).

در روایتی چنانکه نقل کرده‌ایم آمده است: اول ماخلق‌الله العقل، و در روایت دیگراول ماخلق‌الله القلم، و در روایت دیگر اول ماخلق‌الله ملك کروبی و در روایت دیگر حضرت رسول (ص) فرمود اول‌ما خلق‌الله‌نوری

و در روایت دیگر اول ما خلق‌الله روحی و در حدیث دیگر اول ما خلق‌الله هوالهوی و در حدیث دیگر از روضه کافی رجلی شامی از امام باقر (ع) از اولین مخلوق می‌پرسد گفتار امام به این‌جمله میرسد ولکنه اذ لا شیء غیره و خلق الشیء الذی جمیع‌الاشیاء منه و هوالماء الذی خلق‌الاشیاء منه، الحدیث، و نیشابوری در تفسیر غرائب القرآن در تفسیر سوره ن والقلم آورده است. اول ماخلق الله جوهرة الخ و در الدرالمنثور از ابن‌عباس روایت کرده است که قال رسول‌الله (ص) ان اول ما خلق‌الله القلم والحوت الحدیث.

و احادیث دیگر نیز از این قبیل روایت شده است و همه آنها اوصاف و نعوت یك‌چیزند و اسامی یك مسمی‌اند که باعتبارات مختلف هر اسمی به صفتی و حقیقتی اشارت دارد.

مشو احول مسمی جز یکی نیست اگر چــه مــا بسی اسما نهادیم

علامه دهدار در رساله قضا وقدر در بیان اقبال و ادبار حدیث شریف عقل بسیار دقت‌نظر بکار برده است که تمهیدی لطیف و شگفت در مسئله قضا وقدر است هرچند حدیث شریف را محملهای دیگر نیز بهمان پایه‌بلند تفسیر و شرح دهدار است، آری گفتار سفرای الهی چنین است که بــرای خواص در صدق مقام شامخ ولایت الهیه آنان خود معجزه‌ای بــاهر است. دهدار در رد جبری مفرط و تفویضی مفرط از حدیث شریف عقل و امر به اقبال و ادبار نتیجه گرفته است که: اقبال عقل که نسبت وجود ممکن است منبع جمیع خیر است و امتثال اوامرش از این روی است، و ادبار عقل که نسبت بازماندگی و روی به‌سوی خود آوردن ممکن است منبع جمیع شر است و ارتکاب نواهیش از این‌روی است.

بیان اقبال وادبار عقل به‌حدس راقم

به حدس این کمترین حدیث اقبال و ادبار عقل ناظر به‌یکی ازدقائق اسرار خلقت است. بیان آن به اختصار این‌که اقبال و ادبار آن اشارت به جزر و مد دریای هستی است که یك آن آرام نیست کل یوم هو فی شأن،

تجدد امثال و مثال و آیت آن که حرکت در جوهر است در اینمعنی دو شاهد عدل‌اند و دو اسم شریف قابض و باسط دو حاکم مطلق. والله یقبض و یبصط والیه ترجعون (بقره ۲۴۵).

چون عقل اول در اقبال و ادبار و قبض وبسط است در ماسوی‌الله این اقبال و ادبار نیز ساری است چه این که همه‌آنها باذن‌الله برعقل قائم‌اند. جز این که اقبال و ادبار را در هر موطنی و مظهری اسمی خاص است و صورتی خاص دارد مثلا حرکت نبض که فرو می‌نشیند و باز گشت می کند و حکایتی از قبض و بسط قلب دارد، نموداری از آنست، جزر و مد دریاها آیتی از آنست، اقبال و ادبار منطقة البروج نسبت به‌معدل‌النهار مظهری از آنست که فعلا میل کلی روبه انتقاص می‌رود و مقدار انتقاص در هرسال بتقریب‌نصف ثانیه‌است وبتحقیق ۰/۴٦۸ ثانیه،و همچنین‌حرکت نقطهٔ‌اعتدال و نوسان آن که به خصوص از آن در کتب هیأت و نجوم تعبیر به حرکت اقبال و ادبار شده است مصداق بارز آنست. نقطهٔ اعتدال محل تقاطع منطقة البروج بامعدل النهار است و این محل تقاطع در حرکت نوسانی است و از قدیم الدهر در السنهٔ ارباب هیأت و نجوم مثل مثل سائر به حرکت اقبال و ادبار دائر است. این حرکت دو نقطهٔ اعتدال که محل تقاطع دوعظیمه نام برده است مانند حرکت جوزهرین که دوعقده رأس و ذنب است، می‌باشد.

خواجه نصیرالدین طوسی در فصل چهارم باب دوم تذکره در هیأت فرموده است: قد زعم بعض اهل الطلسمات ان للفلك اقبالا و ادباراً غایة کل واحد منهما ثمانیة اجزاء تتم فی‌ستمائة واربعین سنة. بعضی از اجله علماءآیه کریمه اولم‌یرالذین کفروا‌ان السموات والارض کانتارتقاً ففتقناهما (انبیاء ۳۲) را اشاره به انطباق و انفتاح معدل‌النهار و منطقةالبروج دانسته است و تفصیل هریك از این دو مسأله هیوی را در رساله میل کلی اینجانب طلب باید کرد.

قوسین نزول و صعود که در کتب حکمیه و صحف عرفانیه معنون‌است در حقیقت ناشی از ادبار و اقبال عقل اول است که ادبار و اقبال دوری‌است یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه (الم السجده ٦) نه فقط‌عقل

را حرکت اقبال و ادبار قوسی‌و دوری است بلکه همه حروف وجودیه‌نوریه حتی الفاظ و حروف کتبیه بهمین مثابت‌اند، دراینمعنی لطیف حرکت‌دوری کتاب شریف ایام‌الشأن شیخ اکبرمحیی‌الدین عربی‌بسیار مفیداست. نگارنده این حدسی را سخت ثاقب و راسخ می‌بیند و آن را بارقه‌ای الهی می‌داند، در پیرامون آن بحث بیشتر لازم است، لعل‌الله یحدث بعد ذلك امراً. بیان مذکور در دفتر دل که یکی از آثار منظوم نگارنده است، بدینصورت ثبت شده است[1]:

وجود صرف کان بیحد و عد است — چودریایی‌است کاندرجزرومداست
ز قوسین نزولی و صعودی — بدانی رمز این سیر وجودی
که ادبارست و اقبالست دوری — پس از ادبار اقبالست فوری
بود دریای دل در بسط ودر قبض — مر اورا ساحل آمد حرکت نبض
دهد هر ساحل از لجه نشانه — نظر کن از کرانه تا کرانه
چو ساحل بدهد از لجت گواهی — زساحل پرس هرچیزی که خواهی
چو ساحل آیتی از لجت آمد — تو را پس ساحل عین حجت آمد
اگر از لجت آیی سوی ساحل — تویی دریا دل آن انسان کامل
خدا لجه است در دریای هستی — نظر کن در بلندیها و پستی
شئونش را چو امواج و سواحل — در این دریا نگر ای مرد عاقل
چه‌امواجی که هرموجی‌جهانی‌است — جداگانه زمین و آسمانی است
جهانها در جهانها در عیانست — هزاران در هزاران در نهانست
نهانی که مر او را شمس ذره است — وزان قطره‌ای او را مجره است
چو درنسبت تجانس شرطربط است — مثال از ذره و ازقطره خبط است
چه نسبت بین پنهان و عیانست — که این چون قطره‌ای نسبت بآنست

۱ــ دربارهٔ **دفتر دل** گفته‌ایم:

چو این دفتر حکایت دارد از دل — بسی حرف و شکایت دارد از دل
به حکم طالعش از اختر دل — نهادم نام او را **دفتر دل**
ز طوفانی دریای دل من — صدفهائی که دارد ساحل من
بسی از آن صدفها را ز ساحل — نمودم جمع و شد این **دفتر دل**

چو ذات حق بود بیحد و بی‌عد — شئون او بود بی عد و بیحد
نکو بنگر تو اندر چرخ دوار — که دارد حرکت اقبال و ادبار
ز ضنع متقن پروردگاری — نباشد میل کلی را قراری
کنون اندر تناقص هست دائم — تناقص را تزاید هست لازم
به رتق و فتق قرآن الهی — نظر بنما اگر خواهی گواهی
در این موضوع به‌یك نیکو رسالت — که بنوشتم تو را باشد حوالت
ز میل کلی و اقبال و ادبار — ترا زان نیل کلی هست یکبار
سفر بنما از این اقبال و ادبار — به خلق اول آن عقل نکوکار
چو ایزد آفریدش در همانحال — بفرمودش به ادبار و به اقبال
نموده امتثال امر دادار — که دائم هست در اقبال و ادبار

حدیث ان اول خلق خلقه‌الله عزوجل العقل راکه از من لایحضر نقل کرده‌ایم از نسخه‌ای نقل کرده‌ایم که از بدو تا ختم آن در محضر مبارك جناب شیخ حر عاملی صاحب وسائل قدس سره قرائت و مقابله تحقیقی شده است و آخر آن به خط مبارك آنجناب باین عبارت مزین است:

بسم‌الله الرحمن الرحیم انهاه قرائة و مقابلة و تحقیقا المولی الجلیل الفاضل الصالح مولانا محمد ابراهیم بن‌المولی الأجل الفاضل مولانا محمد نصیر و قد أجزت له روایة جمیع کتب الحدیث عنی عن مشایخی بالطرق المعروفة المذکورة فی‌محلها والاسانیدالمتصله باصحاب‌العصمة علیهم‌السلام حرره محمدبن الحسن الحر العاملی فی نصف شهر ربیع الاول سنة ۱۱۰۲.

غرض از این تأکید و ابرام این است که چون مثل جناب مجلسی قدس سره در مرآة العقول در ورود اول ماخلق‌الله العقل دغدغه فرموده است. لازم دیده‌ایم که مآخذ قابل‌اعتماد آنرا بعرض برسانیم. این بودتمامت مقالت یاد شده.

در اتحاد نفوس مکتفیه به نفس رحمانی که عقل بسیط است و صاحب رتبه وحدت حقه حقیقیه ظلیه شدن آنها

بدانکه درصحف کریمه اهل تحقیق محقق است که صادر نخستین نفس

رحمانی است و آن اصل اصول و هیولای عوالم غیرمتناهی و ماده تعینات است و ازآن تعبیر به‌تجلی ساری ورق منشور و وجود منبسط و نورمرشوش نیز می کنند والصادر الاول هوالوجود العام المفاض علی أعیان المکونات ماوجد منها و مالم یوجد مما سبق العلم بوجوده و هذاالوجود مشترك بین القلم الاعلی الذی هواول موجود المسمی ایضاً بالعقل الاول و بین سائر الموجودات. قلم اعلی یا عقل اول مخلوق اول است که یکی از تعینات‌صادر نخستین است و مظهر اسم شریف مدبر است بلکه به دیده تحقیق چنانست که در نفحات الهیه فرموده است: حقیقة القلم الاعلی المسمی بالعقل الاول عبارة عن‌المعنی الجامع لمعانی التعینات الامکانیة التی قصد الحق افرازها من بین الممکنات الغیر المتناهیة و نقشها علی ظاهر صفحة النور الوجودی بالحرکة العینیة الارادیة و بموجب الحکم العلمی الذاتی (ص ۲۷ مصباح الانس) غرض این که اول ما خلق‌الله القلم، اول ما خلق‌الله العقل و درخلق معنی تقدیر مأخوذ است در مصباح فیومی است که اصل الخلق التقدیر یقال خلقت الادیم للسقاء اذا قدرت له. و زمخشری در اساس گوید: خلق‌الخراز الادیم والخیاط الثوب قدره قبل القطع.

نفس رحمانی‌را حقیقت محمدی نیز گویند. زیراکه نفس اعدل امزجه که نفس مکتفیه است به‌حسب صعود و ارتقای درجات و اعتلای مقامات عدیل صادر اول می گردد هرچند ازحیث بدأ تکون‌و حدوث همچون دیگر نفوس عنصریه جسمانیه است. بلکه فراتر از عدیل مذکور، اتحاد وجودی با وجود منبسط می‌یابد در این مقام جمیع کلمات وجودیه شئون حقیقت او می گردند. شیخ‌عارف محقق محیی‌الدین عربی‌را درباب یك‌صدو نودوهشتم فتوحات مکیه که در معرفت نفس به فتح فاء و اسرار آن است در این‌مطلب سامی کلامی نامی است و خلاصه آن اینکه:

الموجودات هی کلمات الله التی لاتنفد کما فی‌قوله تعالی قل لوکان البحر مداداًلکلمات ربی الآیه، و قال تعالی فی‌حق عیسی وکلمة القاها الی مریم،وهوعیسی فلهذاقلناان‌الموجودات کلمات‌الله‌ـالی‌ان‌قال: وجعل‌النطق فی‌الانسان علی‌اتم الوجوه فجعل ثمانیة وعشرین مقطعاً للنفس یظهر فی کل

مقطع حرفاً معیناً هو غیرالآخر، ماهو عینه مع کونه لیس غیر النفس فالعین واحدة من‌حیث انها نفس، و کثیرة من‌حیث المقاطع.

این نفس که وجود منبسط است چون اصل جمیع تعینات و کلمات وجودیه است وی را به‌لحاظ اصل بودن که فاعل است اب الاکوان گویند ـ کون به مبنای اهل تحقیق ـ چنان‌که به لحاظ هیولای تعینات وجودیه بودنش که قابل است ام عالم امکان دانند و چون نفس مکتفیه در قوس صعود قابل اتحاد وجودی با وی است به اوصاف وی متصف شود که هم از جنبه فاعلی اب‌الاکوان گردد و هم از جنبه قابلی ام عالم امکان و هکذا در دیگر اوصاف کمالیه. فافهم

و نیز بدان‌که مراد از سریان ولایت که در السنه اهل تحقیق دائر است، همین سریان وجود منبسط و نفس رحمانی و فیض مقدس است، چنان که فرموده‌اند: وجود وحیات جمیع موجودات به‌مقتضای قوله تعالی ومن الماء کل شیء حی به سریان ماء ولایت یعنی نفس رحمانی است که به‌منزلت هیولی وبه‌مثابت ماده‌ساری درجمیع موجودات است. وهمین نفس رحمانی را حقیقت انسانیه نیز گویند که عـالم را صورت حقیقت انسانیه گفته‌اند چنانکه علامه قیصری در فصل هشتم مقدمات شرح فصوص‌الحکم فرماید: العالم هو صورة الحقیقة الانسانیة الخ .

در نیل به این مطلب اعلی، باید از مبحث اتحاد نفس باعقل بسیط که در حکمت متعالیه مبرهن است، مدد گرفت والله یهدی من‌یشاء الی سواء السبیل.

از این بحث شریف در علم انسان کامل که کل شیء احصیناه فی امام مبین، و علم آدم‌الاسماء کلها، و در ضبط و احاطهٔ او جمیع حضرات را ـ حضرات در اصطلاح اهل تحقیق، و در مبین حقائق اسماء بـودنش، و در تصرف او در ماده کائنات که جمیع موجودات عینی به‌منزله اعضا و جوارح وی می‌گردند و اینکه تأثیر در عالم سفلی تحقق نمی‌یابد مگر به تأیید از عالم علوی که انسان واجد عالم علوی تواند تأثیر درسفلی کند. باید آگاهی یافت و مقام انسان کامل را شناخت که صاحب رتبه وحدت حقه حقیقیه

ظلیه است.

ز احمد تا احد یك میم فرق است جهانی اندر آن یك میم غرق است

از سر نفس رحمانی دانسته می‌شود که کلام زائد بر ذات متکلم نیست چه کلمات وجودیه هم تعینات نفس رحمانی‌اند و نفس مؤید مکتفی در مقام ارتقای وجودی به نفس رحمانی را رتبه فوق خلافهٔ کبری است. اذا شاء الحق تعالی بسابق عنایته ان یطلع من اختاره من عبیده علی حقائق الاشیاء علی نحو تعینها فی علمه جذبه الیه بمعراج روحانی فیشاهد انسلاخ نفسه‌عن بدنه و ترقیه فی‌مراتب العقول والنفوس متحدا بکل عقل و نفس طبقة بعد طبقة اتحاداً یفیده الانسلاخ عن جملة من احکامه الجزئیة و احکامه الامکانیة فی‌کل مقام حتی یتحد بالنفس الکلیة ثم بالعقل الاول ان کمل معراجه فیظهر جمیع لوازم ماهیته من حیث امکاناتها النسبیة ماعدا حکما واحدا هو معقولیة کونه فی‌نفسه ممکنا فی‌العقل الاول فیثبت المناسبة بینه و بین ربه و یحصل القرب الذی هو اول درجات الوصول و یصح له الاخذ عن‌الله بدون واسطة کما فی‌شأن العقل الاول، وللانسان ان یجمع بین الاخذ عن‌الله تعالی بلاواسطة العقول والنفوس بموجب حکم امکانه الباقی و بین الاخذ عن‌الله تعالی بلاواسطة بحکم وجوبه فیحل مقام‌الانسانیة الحقیقیة التی فوق الخلافة الکبری، هذا ما أبانه الصدر القونوی فی‌الهادیة.

و نیز به نقل چند جمله‌ای از کلمات مکنونه صدرالمتألهین تبرك می‌جوییم: در کتاب مفاتیح گوید: ان الانسان الکامل حقیقة واحدة و له اطوار ومقامات ودرجات کثیرة فی‌القیود وله بحسب کل طور و مقام اسم خاص.

و ایضاً درمورد دیگر گوید: النفس الانسانیة من شأنها ان تبلغ الی درجة یکون جمیع الموجودات اجزاء ذاتها و تکون قوتها ساریة فی‌الجمیع و یکون وجودها غایة‌الکون والخلیقة.

و نیز در موضع دیگر گوید: واعلم ان الباری تعالی وحدانی الذات فی‌اول الاولین، و خلیفة‌الله مرآتی الذات فی‌آخر الآخرین کما بدأکم تعودون (اعراف ۲۹) فالله سبحانه رب‌الارض والسماء وخلیفة‌الله مرآة‌یظهر

فیها الاسماء ویری بها صور جمیع الاشیاء.

و بالجمله اهل تحقیق برمبنای رصین وحدت شخصی وجـود براین عقیدت راسخ‌اند که مراتب تمامی موجودات در قوس نزول از تعینات نفس رحمانی و حقیقت ولایت است، و در قوس صعود حقیقت انسان کامل دارای جمیع مظاهر و جامع جمیع مراتب است پس تمامی حقائق عقلانیه و رقائق برزخیه آنها که گاهی به عقل و گاهی به شجره و گاهی به کتاب مسطور، به عبارات و اسامی مختلفه مذکور می‌شود تماماً نفس حقیقت انسان کامل و از اجزاء ذات او هستند، و در واقع حقیقت انسان کامل است که برحسب هر درجه‌ای از درجات، تعین خاص و اسم مخصوص حاصل نموده و بدین جهت حقیقت انسان کامل را جائز است که آثار تمـامی آن تعینات را به حقیقت خود اسناد دهد چنانکه در خطب منتسبه به‌حضرت امیرالمؤمنین و سیدالموحدین آمده است که:

انا آدم‌الاول، انا نوح الاول، انا آیة‌الجبار، انـا حقیقة الاسرار، انا صاحب الصور، انا ذلك النور الذی اقتبس موسی منه‌الهدی، انا صاحب‌نوح و منجیه، انا صاحب ایوب المبتلی و شافیه؛ الی غیرذلك من‌الاخبار والآثار. دراین مطلب فصل‌هشتم مقدمات علامه‌قیصری برشرح فصوص‌الحکم رجوع شود. آن که امام علیه‌السلام فرمود اناآدم الاول الخ‌ازاین باب است که‌علامه قیصری دراول‌شرح فص‌اسحاقی فصوص‌الحکم بیان کرده است‌که: العارف المطلع علی‌مقامه هوعلی‌بینة من‌ربه یخبرعن‌الامر کما هو علیه کاخبارالرسل عن کونهم رسلا و انبیاء لاانهم ظاهرون بانفسهم، مفتخرون بما یخبرون عنه. (ص۱۸۹ چاپ سنگی).

این انسان کامل است که جامع جوامع کلمات تامه وجودیه اعم از تکوینی و تدوینی است و بدان ناطق صادق است که اوتیت جوامع الکلم، و در اخبار از علو مقام خود به‌حسب صعود فرماید اول ماخلق الله نوری، فافهم.

آن که اول شد پدید از جیب غیب — بـود نـور پاك او بی هیچ ریب
بعد از آن، آن نور مطلق زد علم — گشت عرش و کرسی و لوح وقلم

یك علم از نـور پاکش عالم است　　　یك علـم ذریت است و آدم است

صاحب فتوحات مکیه در باب ششم آن در بحث همین وجود منبسط به عنوان هباء فرماید:

فلم‌یکن اقرب الیه قبولا فی‌ذلك الهباء الاحقیقة محمد (ص) المسماة بالعقل ــ و اقرب الناس الیه علی‌بن ابی‌طالب (ع) امام العالم وسر الانبیاء اجمعین.

هباء هیولی کل است، و هیولی عالم طبیعت قوه قـابله ورق منشور جمیع صور غیرمتناهی طبیعی است، و عقل هیولانی انسانی قوه قابله اوست که می‌تواند بعقل بالفعل برسد و عقل مستفاد گردد و بـاعقل بسیط و با وجود منبسط که صادر نخستین است اتحاد وجودی یابد چه او را حد یقف نیست. و محقق آن کسی است که حق همه مقامات را اعطاء کند تا عقیدت او هیولای اعتقادات باشد و درهیچ‌یك از آنها توقف نکند، فافهم.

عارف جامی در سلسلة الذهب گوید:

تخته جملهٔ عقائـد بـاش　　　درهمه صورتش مشاهد باش
شو هیولای جملـه معتقـدات　　　تا بیابی زشرك وجهل نجات

اهم معارف

اهم معارف در معرفت وسائط فیض الهی معرفت نفس انسانی است، بلکه معرفت نفس قلب و قطب جمیع مباحث حکمیه، و محور تمام مسائل علوم عقلیه و نقلیه واساس همه خیرات و سعادات استو معرفت آن اشرف معارف. چون جنس این گوهر نفیس شناخته شود، صولت انکار در اینگونه مسائل ضروری نظام احسن ربانی مبدل به دولت اقرار می گردد.

و مطلب عمده همین است که این بزرگترین کتاب الهی به‌نام انسان را فهمیده ورق نزده‌ایم، و به‌مطالعه مطالع کلمات وآیات آن بسرنبرده‌ایم، و از آن در همین حد عادی غاذی‌و نامی ومتحرك بالاراده آگاهی یافته‌ایم.

غرض این است که در راه اعتلای به‌معارج مقامات انفسی، و وقوف به مواقف این‌صحیفه الهی‌باید استاد خدمت‌کرد، استادی سفر کرده وزبان‌فهم.

من‌هم مدعی نیستم که عهده‌دار تحدید حقیقی و تعریف واقعی آن هستم، ولکن ازاستمداد انفاس قدسی اولیای‌حق، بابضاعت مزجاتم‌در حداستطاعت و وسع، به‌وصف اسم و رسم آن می‌پردازیم، و در ارتباط با موضوع شریف رساله هدایائی که برخی از نتائج بحث است اهداء می‌نماییم ان الهدایا علی مقدار مهدیها.

انسان یك حقیقت ممتد از فرش تا عرش است که ماجعل‌الله لرجل من قلبین فی‌جوفه، مرتبهٔ نازله او بدن اوست که در این نشأة بدن عنصری اوست که باهمین وصف عنوانی بدن در حقیقت روح متجسد است، وان‌شئت قلت گوهری جسمانی است که به اوصاف جسم چون شکل‌و صورت و کیفیت و کمیت و غیرها متصف است.

روح او گوهری نورانی است که از مشاین طبیعت منزه است، و آنرا مراتب تجرد برزخی و عقلانی و فوق تجرد عقلانی است که حد یقف ندارد، و در هر مرتبه حکمی خاص دارد و درعین حال احکام همه مراتب، ظهور اطوار وجودی اوست، مالکم لاترجون‌لله وقاراً وقد خلقکم اطواراً.

مرتبهٔ نازله آن محاکی مرتبه عالیه اوست چنانکه در سلسلهٔ طولیهٔ وجود هر دانی ظل عالی است ونشأة اولی مثال نشأة اخری است ولقدعلمتم النشأة الاولی فلولا تذکرون. از صادق آل محمد (ص) مأثور است که ان الله عزوجل خلق ملکه علی مثال ملکوته، واسس ملکوته علی مثال جبروته لیستدل بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته.

بدن عنصری از عالم طبیعت است که همیشه در تجدد است و صورت عالم طبیعت لاینقطع تبدیل می‌شود چه آسمانها و چه‌زمینها زیرا که طبیعت مبدأ قریب حرکت است و علت حرکت باید متجدد باشد چنانکه در حکمت متعالیه مبرهن است که الحجة العمدة علی‌الحرکة فی‌الجوهر هی ان جمیع الحرکات سواء کانت طبیعیة او ارادیة او قسریة مبدأها هوالطبیعة و مبدأ المتجدد یجب ان یکون متجدداً فالطبیعة یجب ان تکون متجددة بحسب الذات.

و آیات قرآنیه از قبیل بل‌هم فی‌لبس من خلق جدید، و هی‌تمر مر

السحاب، یوم تبدل الارض غیرالارض را به این معنی گرفته‌اند.

بنابراین عالم غایتی دارد که به تکمیل از هیولای اولی و اتحاد به صور بسیطه ومرکبه حیوانیه، و انسانیه، و عقلیه به مراتب عالیه و فنای محض می‌رسد که کل شیء هالك الاوجهه، فان نهایات الحراك سکون.

پس نفس به‌واسطه طبیعت دارای جنبه تجدد است که بقا و ثبات‌ندارد، و خود بذاتها جنبهٔ بقاء است که خلقتم للبقاء لاللفناء. و به عبارت اخری: نفس به جنبهٔ حسی در تبدل است و به جنبه عقلی ثابت.

در عین حرکت طبیعت، صورت شیء به تجدد امثال محفوظ است. انسان دائماً به حرکت جوهری و تجدد امثال در ترقی است، و از جهت لطافت و رقت حجاب، ثابت می‌نماید. حجاب همین مظاهر متکثره‌اند که به یك‌معنی حجاب ذاتند ـ تقدست اسمائه.

و لطافت و رقت حجاب به‌این معنی است که صانع واهب الصور به‌اسم شریف مصور و به‌حکم کل‌یوم هو فی‌شأن آن فآن و لحظه فلحظه آنچنان ایجاد امثال می‌نماید که محجوب را گمان رود همان یك صورت پیشینه و دیرینه است.

به مثل کسی در کنار نهر آب تندرو عکس خود را در زمان ممتد، ثابت و قار می‌بیند و حال این‌که عکس از انعکاس نور بصر در آب است و آب قرار ندارد و دمبدم عکس جدیدی مثل سابق احداث می‌شود.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما　　　بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
این درازی مدت از تیزی صنع　　　می‌نماید سرعت انگیزی صنع

پس انسان ثابت سیال است. سیال است در طبیعت، و ثابت است در گوهر روح که مغتذی به‌صورنوریه مجرده حقائق علمیه است فلینظر الانسان الی طعامه، انسان من‌حیث هو انسان طعام او غذای مسانخ اوست باقر علوم نبیین به زید شحام در تفسیر طعام فرمود: علمه‌الذی یأخذه عمن یأخذه.

غذاء باهمه اختلاف انواع وضروب آن، مظهر صفت بقاء و از سد نه

اسم قیوم و بامغتذی مسانخ است وتغذی حب دوام ظهور اسم ظاهرو احکام آنست.

حقائق علمیه صور فعلیه‌اند که بـه کمال رسیده‌اند و حـرکت در آنها راه ندارد وگرنه باید بالقوه باشند ولازم آیدکه هیچ صورت علمیه‌ای متحقق نباشد و به فعلیت نرسیده باشد پس علم و وعای علم مجرد و منزه از ماده و احکام آنند.

و چون انسان ثابت سیال است، هم براهین تجرد نفس در وی برقوت خود باقی است، و هم ادله حرکت جوهر طبیعت صورت جسمانیه.

نتیجه بحث این که علم وعمل عرض نیستند بلکه دو گوهر انسان‌سازند و نفس انسانی بپذیرفتن علم و عمل توسع و اشتداد وجودی پیدا می کند و گوهری نورانی می گردد.

علم سازنده و مشخص روح انسانی، و عمل سازنـده و مشخص بدن انسانی در نشئات اخروی است و انسان را بدنهای در طول هم به وفق‌نشئات است و تفاوت ابدان به نقص و کمال است.

و چون روح انسان براثر ارتقاء و اشتداد وجودی نـوری، از سنخ ملکوت و عالم قدرت وسطوت می گردد هر گاه طبیعتش را مسخر خود کند و برآن غالب آید، احکام عقول قادسه و اوصاف اسمای صقع ربوبی بروی ظاهر گردد تا به‌حدی که وعای وجودش وعای وجود مجردات قاهره و بسائط نوریه دائمه گردد و متخلق به اخلاق ربوبی شود، و به رتبهٔ والای فوق خلافت کبرای الهیه رسد یعنی صاحب رتبه وحدت حقه حقیقیه ظلیه گردد.

للانسان ان‌یجمع بین‌الاخذالاتم‌عن‌الله تعالی‌بواسطة العقول والنفوس بموجب‌حکم امکانه الباقی، وبین الاخذ عن‌الله تعالی بلاواسطة بحکم‌وجوبه فیحل‌مقام الانسانیة الحقیقیةالتی‌فوق‌الخلافة الکبری. (ص۳۳ مصباح‌الانس فی شرح مفتاح الغیب).

لذا انسان کامل به‌حسب صعود و اعتلاء و اتحاد وجـودیش با نفس رحمانی که صورت حقیقیه انسانیه است ثابتی‌آنچنان گردد، و به‌حسب‌مرتبه

عنصریش در تصرم و تجددی اینچنین.

تقدیر به یك ناقه نشانید دو محمل لیلای حدوث تو و سلمای قدم را

به این اصل قویم بسیاری از اسرار کلمات مکنونه خزان وحی الهی، عائد صاحب بصیرت می گردد مثلا جناب کلینی قدس سره در حجت کافی بابی عنوان فرموده است که ان الائمه علیهم‌السلام یزدادون فی‌لیلة الجمعة (ص۱۹۷ ج۱ معرب) و چند روایت در این معنی آورده است، فافهم.

و دراین مقام‌متأله سبزواری را کلامی درتعلیقاتش براسفار (ص۳۰۸ ج۱ ط۱) به‌همین مفاد است که برای زیادت استبصار باختصار نقل می کنیم: الحقیقة المحمدیة عند اهل الذوق من‌المتشرعة وصلت فی عروجها الی العقل الفعال و تجاوز عنه و قد قرران العقول الکلیة لاحالة منتظره لها فکیف یتحول الروح النبوی الختمی (ص) من مقام الی‌مقام؟.

فالجواب ان مصحح التحولات هوالمادة البدنیة، ففرق بین‌العقل الفعال الذی لم‌یصادف الوجود الطبیعی و بین‌العقل الفعال المصادف له، فالاول له مقام معلوم والثانی یتخطی الی ماشاءالله کما قال (ص) لی مع‌الله الحدیث، فمادام البدن باقیاً کان التحول جائزاً.

بدانکه ادراك حقائق اشیاء درحضرت علمیه بسیطه‌باید به‌تجمع حواس بلکه به احدیت ما وتأحد وجودی ما حاصل گردد که تعلق مضاد تعقل است و تا احدیت مقامی اعنی تأحد انسانی عائد نگردد، ادراك مذکور صرف تمنی است.

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق‌پذیرد آزاد است

سیدالاوصیاء و قدوة الاولیاء و برهان الحکماء امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام فرمود: العارف من عرف نفسه فاعتقها و نزهها عن کل مایبعدها. اگر درد داری دنبال درمان باش و اگر نداری پس چه داری؟!

توحید متکلمین

از اشارات گذشته دانسته شد که حق تبارك وتعالی وجود مطلق و مطلق وجود است که وجود بسیط کل وجودات است بنحو اعلی، وهمچنین

علم بسیط کل علوم است بوجه اشرف، و همچنین دیگر صفات کمالیه.

و چنانکه وجود مطلق‌را مبدأ متصور نیست که الوجود المطلق لامبدأ له، همچنین از جهت فرط فعلیت و کمال تحصلش، او را در ذاتش و در جمعیتش و در انتساب جمیع وجودات خاصه به‌او و در غنای ذاتیش ازهر خصوصیت و در قیومیتش بذات خود و دیگر کمالاتش دومی امکان ندارد. لذا او را نه‌حدی و نه ضدیست، نه جنسی ونه فصلی و نه ندیست، و نتوان به‌وی اشارت کرد مگر بصریح عرفان شهودی که:

عقل گفتا شش جهت‌حد است وبیرون راه نیست

عشق گفتا راه هست و رفته‌ام من بارها

این‌همان برهان وحدانیت واجب‌تعالی است که صدرالمتألهین آنرادر شواهد ربوبیه برهان‌عرشی خوانده‌است. و بانیل‌به‌این حقیقت تفوه به‌تعدد واجب‌و هم‌محض‌و وهم‌صرف‌و اعتبارات انیاب‌اغوالی است که لم‌لایجوز ان یکون‌هویتان بسیطتان مجهولتاالکنه مختلفتان بتمام‌الحقیقة یکون کل‌منهما واجب الوجود بذاته ویکون مفهوم واجب‌الوجود منتزعاً منهمامقولاعلیهما قولا عرضیا فیکون الاشتراك بینهما فی‌هذا المعنی العرضی المنتزع عن نفس ذات کل منهما والافتراق بصرف حقیقة کل منهما.

این شبهه پنداری است که بزبان آمده است، وجوه اعتراض آن بدرازا می‌کشد اولین‌جوابش این‌که لوکان فیهماآلهة الاالله لفسدتا (انبیاء ۲۲) و دومین جواب آن حدیث فرجه است که به نقل آن تبرك می‌جوئیم، علاوه این‌که همانکه انگاشته است هویتان بسیطتان ندانسته است که خود اثنینیت نقص است‌و لازمه‌اش این است که آنچه‌را این یکی دارد آن‌دیگری ندارد و بالعکس وگرنه اثنینیت چه‌معنی دارد پس هیچیك بسیط نیستند وگرنه بسیط‌الحقیقة کل الاشیاء است که دومی متصور نیست پس هویتان بسیطتان تعبیری است که از ملاعبات قوه خیال و از مداعبات قوه واهمه است. پس هریك ازواجب‌الوجود پنداری‌او ناقص است که کمال آن‌دیگری را ندارد چه واجب‌الوجود بذاته صمد حق است‌و الصمد هوالذی لاجوف‌له و بااعتبار اثنینیت هریکی اجوف‌اند یعنی عاری و خالی از کمال دیگری

است، پس دیگر موهامات متفرع براثنینیت بی‌اساس هم موهون است.

این شبهه معروف به شبهه ابن‌کمونه است مرحوم حاجی در منظومه می‌فرماید:

هویتان بتمام الـذات قد | خالفتا لابن کمونة استند

ولکن ندانم کجا دیده‌ام در کتاب که ابن‌کمونه آنرا عنوان کـرده است و سپس آن‌را به براهین فلسفی رد کرده است معذلك به‌نام او شهرت یافت. و بعد از آن مقاله‌ای از ابن‌کمونه بدست ما آمد که به‌طور موجز در مبدأ ومعاد نوشته است و در آن مقاله آن شبهه‌را جواب داده است وما مقاله او را در این رساله نقل می‌کنیم.

وجناب آخوند دراسفار می‌فرماید فانی‌قد وجدت هذه‌الشبهة فی کلام غیره ممن تقدمه زماناً (ص۳۰ ج۱ رحلی). و سخنی دیگر در این‌باره در آخر فصل ششم موقف اول الهیات اسفار (ص ۱۲ ج ۳ رحلی) دارد که‌بعداً نقل می‌کنیم.

در حاشیه اسفاری که محشی به حواشی مخطوطه است و عمده آنها از جناب جلوه رضوان‌الله علیه است در بیان «ممن تقدمه» تعلیقه‌ای بـه این عبارت است: و قیل هذه‌الشبهه لابرقلس تلمیذ افلاطون.

و نیز جناب میر در اول تقدیسات بعد از تقریر شبهه فرمود: و هذا الاعضال معزی علی‌السن هؤلاء المحدثة الی رجل من‌المتفلسفین المحدثین یعرف بابن‌کمونه، لکنه لیس اول من اعتراه هذا التشکیك کیف والأقدمون کالعاقبین قد وکدوا الفصیة عنه وبذلوا مجهودهم فی‌سبیل ذلك قـروناً و دهوراً.

باری غرض ما ارائه توحید کلامی است و حقیقت امر این است که آنان با کثرت قیل و قال و نزاع و جدال که دارنـد مبلغ علمشان اثبات وحدت عددیه در توحید باری است.

صاحب مفتاح الغیب وشارح آن مؤلف مصباح‌الانس را اشارتی در غایت جودت در توحید باری‌تعالی به عقیدت کمل اهل توحید، و پس از آن نظری به توحید کلامی دارند که به نقل آن اکتفاء می‌کنیم:

اعلم ان الحق هوالوجود المحض الذی لااختلاف فیه، و انــه واحد وحدة حقیقیة لایتعقل فی‌مقابله کثرة ولایتوقف تحققها فی‌نفسها ولاتصورها فی‌العلم الصحیح المحقق علی تصور ضدها بل‌هی لنفسها ثابتة مثبتة لامثبتة. و قولنا وحدة للتنزیه والتفخیم لالدلاته علی مفهوم الوحدة علی نحو ماهو متصور فی‌الاذهان المحجوبة.

در این عبارت، چند اصل توحیدی ذکر کرده است: یکی اینکه‌وجود محض حق سبحانه است، و دیگر این‌که حق‌تعالی واحد به وحدت حقیقیه است که درمقابل آن کثرت معقول نیست، یعنی تحقق این وحدت فی‌نفسها وتصور آن‌درعلم صحیح محقق- یعنی‌درعلم صریح‌وصحیح عرفان شهودی واذهان متعالیه، نه‌چنانکه اذهان محجوبه تصور می کنند - متوقف برضدش یعنی کثرت نیست والا وحدت عددیه خواهد بود.

جالبتر آنکه در آخر فرمود اطلاق وحدت برحق سبحانه به عنوان تنزیه و تفخیم است که منزه است از این که غیری با او اعتبار شود چنانکه پیشترك در معنی حقیقی کان‌الله ولم یکن معه شیء، و در بیان صحوالمعلوم مع محو الموهوم گفته‌ایم، و تفخیم مشعربه عدم عجزو احتیاج است مطلقا.

این وحدت ذاتیه را که محض تنزیه و تفخیم برحق سبحانــه اطلاق می‌شود، خواصی است از جمله این‌که در هرموجود حقیقی ساری و عین تعین حق و غیر متوقف برغیر خود است که غیرتش غیر در جهان نگذاشت.

شارح مذکور پس از بیان‌این اصل توحیدی اعنی وحدت حقه‌حقیقیه ذاتیه حق سبحانه وتعالی در بیان منتهی نظر فکری و علمی اذهان محجوبه که در اثبات توحید حق‌تعالی که درحقیقت اثبات وحدت عددیه است گوید:

و لغفلة الاذهان المحجوبة عن هذاالاصل تکلفوا فی‌اثبات الوحــدة العددیة و الزامها علی غیر اهل‌الملة بجهات یشتمل علی کل مقدمات مزجاة وهیهنا یخاف علی اهل عونها ان‌یتوهم شوق هذا المطلب العالی ان غرضهم ترویج الکاسد بالسوق المتوالی، و اضبط ماذکروا فی‌اثبات الوحدة انه‌لو تعدد فاقله اثنان فاما ان یقدر احدهما علی خلاف مرادالآخر و نقیضه ام‌لا؟ الثانی عجز من‌الغیر فی محل‌الامکان و ینافیه الالوهیة بخلافه عن‌الجمع

بین‌النقیضین فانه عجز لنبوالمحل فی‌نفسه و عدم الامکان، و بخلاف العجز عن خلاف مراد نفسه کعن ایجاد سکون زیدحال ایجاد حرکته فانه عن نفسه لاعن الغیر والاول یفضی الی‌الجمع بین‌النقیضین و کل ما یفضی الی‌المحال محال.

یعنی اگر در مبدأ تعدد روا بود و اقل آن دواست، یا یکی از آن‌دو برخلاف و نقیض مراد دیگری قادر است یا نیست؟ اگر نباشد این عجز از غیر است و باالوهیت منافات دارد.

و اگر گوئی کـه در عجز جمع بین نقیضین چه می گوئی؟ ـ یعنی چنانکه مبدأ واجب از جمع بین نقیضین عاجز است و عجز او از جمع بین نقیضین منافات باالوهیتش ندارد، در صورت تعدد مبدأ هم عجز او ازخلاف و نقیض مراد آن دیگری منافات با الوهیتش ندارد ـ در جواب گوئیم که این عجز و عدم امکان ازفاعل نیست بلکه از عدم قابلیت قـابل است، مثلا اگر نجار ماهر بخواهد درخت رز را ستون و تیر خانه درآورد امکان ندارد، این عجز نجار نیست بلکه عدم قابلیت رز است.

و باز اگر گوئی در عجز ازخلاف مراد خودش چه می گوئی، مثلا عجز از ایجاد سکون زید در حال ایجاد حرکتش؟ ـ یعنی چنانکه مبدأ در حالی که ایجاد سکون در زید نموده است که اسکان زید فعل خود مبدأ است و در این حال اسکان اگر خلاف مرادش یعنی ایجاد حرکت در زید بنماید امکان ندارد که دریك حال سکون و حرکت ایجاد کند، پس همانطور که این عجز وعدم امکان منافی باالـوهیتش نیست آن عجز از نقیض و خلاف مراد مبدأ دیگر هم منافات با الوهیتش ندارد.

در جواب گوئیم که این عجز از غیر نیست بلکه از خودش است ـ که صدور دوفعل متضاد درحال واحد از فاعل واحد امکان ندارد.

چنانکه ازتقدیسات و اسفار نقل کرده‌ایم شبهه مذکوره ریشه‌دار است و حدیث فرجه که حدیث پنجم کتاب توحید اصول کافی جناب کلینی‌است جواب همین شبهه است و مباحث کلامی در اثبات توحید برآن دور می‌زند و امام صادق علیه‌السلام که خود کشاف حقائق وقبله عارفین و امام موحدین

است درحد فهم و سؤال سائل با وی سخن گفت نه درحد عقل خود چنانکه خود آن‌جناب فرمود: ماکام رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله العباد بکنه عقله قط قال رسول‌الله (ص) انا معاشرالانبیاء امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم (ماده عقل سفینةالبحار و ص۳۰ ج۱ بحار).

حدیث فرجه در توحید صدوق و کتاب توحید کافی و احتجاج طبرسی و در احتجاج بحار از هشام‌بن حکم روایت شده است که زندیقی به حضور امام صادق علیه‌السلام آمد و از امام سؤالاتی نمود و کان من سؤاله انه قال لم‌لایجوز ان یکون صانع العالم اکثر من‌واحد؟

قال ابوعبدالله (ع): لایخلو قولك انهما اثنان من ان یکونا قدیمین قویین اویکونا ضعیفین اویکون احدهما قویاوالآخر ضعیفا. فان‌کانا قویین فلم لایدفع کل واحد منهما صاحبه و یتفرد بالتدبیر؟

و ان زعمت ان احدهما قوی والآخر ضعیف ثبت انه واحد کما نقول للعجز الظاهر فی‌الثانی.

فان قلت انهما اثنان لم یخل من ان‌یکونا متفقین من کل جهة، او متفرقین من کل‌جهة، فلمارأینا الخلق منتظما والفلك جاریاً والتدبیر واحداً واللیل والنهار والشمس والقمر دل صحةالامر والتدبیرو ایتلاف الامر علی ان‌المدبر واحد.

ثم یلزمك ان ادعیت اثنین فرجة ما بینهما حتی یکونا اثنین فصارت الفرجة ثالثاً بینهما قدیماً معهما فیلزمك ثلاثة فان ادعیت ثلاثة لزمك ماقلت فی‌الاثنین حتی یکون بینهم فرجة فیکونوا خمسة ثم یتناهی فی‌العدد الی مالانهایة له فی‌الکثرة. الحدیث.

حدیث شریف مفصل و مشتمل برفوائد بزرگ و منافع بسیار است و بدان صورتی که درتوحید صدوق روایت شده‌است اضعاف آنچه هست که در کتب مذکوره دیگر روایت گردیده است. شرح اصول کافی صدرالمتألهین و تعلیقات حکیم مولی علی نوری برآن، و وافی فیض، و شرح اصول کافی مولی صالح و تعلیقات استاد علامه شعرانی برآن‌دو، و شرح قاضی سعیدقمی را در پیرامون آن نکات علمی بسیار عمیق و دقیق است. شبهه مذکوره به

وجوه عدیده جواب داده شد که ورود درتعرض آنها موجب اسهاب واطناب می‌شود.

مقاله ابن کمونه در مبدأ ومعاد که متضمن رد شبهه تعدد واجب است ومع‌ذلك شبهه مذکوره به شبهه ابن کمونه شهرت یافت

به‌مناسبت پیش آمدن بحث در توحید متکلمین و شبهه ابن کمونه و رد آن، مقالتی از ابن کمونه در مبدأ ومعاد راکه در تصرف حقیر است به حضور مبارك خواص ارباب علم تقدیم می‌دارد و چون این رساله آنانرا بکار آید نقل آن ناشایست نمی‌نماید.

صدرالمتألهین در دوجای اسفار متعرض شبهه ابن کمونه شده است و آن‌را به براهین حکمت متعالیه ردکرده است یك‌جا درفصل پنجم منهج‌ثانی امور عامه اسفار (ص ۳۰ ج۱ رحلی) که معنون به تعبیر رجم شیطان است که پس‌از ذکر براهین وحدت واجب گوید: وبها ــ یعنی بتلك البراهین ــ یندفع ماتشوشت به‌طباع الاکثرین و تبلدت اذهانهم ممایـنسب الی ابن کمونه و قد سماه بعضهم بافتخار الشیاطین لاشتهاره بابـداء هذه‌الشبهة العـویصة والعقدة العسیرة الحل، فانی قدوجدت هذه‌الشبهة فی کلام غیره ممن تقدمه زماناً.

موضع دوم درفصل ششم موقف اول الهیات اسفار (ص۱۱ و ۱۲ج۳) و در آخر این فصل فرماید: ان مبنی تطرق تلك الشبهة علی‌کون الوجود مجرد مفهوم عـام کما ذهب صاحب الاشراق و متابعـوه فی‌ذلك من‌کافة المتأخرین الا نادرا. والشبهة مما اوردها هو اولا فی‌المطارحات تصریحاً و فی‌التلویحات تلمیحاً ثم ذکرها ابن‌کمونه و هو من شراح کلامه فی بعض مصنفاته واشتهرت باسمه. ولاصراره علی اعتباریة الوجود و انه لاعین له فی‌الخارج تبعاً لهذا الشیخ الاشراقی قال فی بعض کتبه ان البراهین التی ذکروهاانما یدل‌علی امتناع تعدد الواجب مع‌اتحاد الماهیة واما اذا اختلفت فلابد من برهان آخر و لم‌اظفر به الی الآن.

جناب استاد بزرگوارم مفسر بزرگ قرآنی، عارف واله ربانی، حکیم متأله صمدانی، شاعر مفلق روحانی آیة‌الله حضرت آقای حاج میرزا مهدی

محیی‌الدین الهی قمشه‌ای رضوان‌الله علیه در ایام ذی‌الحجه یکهزار و سیصد و نودویك هجری قمری برای زیارت ستی فاطمه معصومه بنت باب‌الحوائج الی‌الله موسی‌بن جعفر علیهم‌السلام از تهران به قم تشریف آوردند و براین تلمیذ دعاگو و ثناگویش نزول اجلال فرمودندکه سه‌شب و روز بافتخار تشرف محضر مبارك و انور ایشان مباهی بودم که برایم ایام‌الله و لیالی‌قدر بود. صبح روز چهارشنبه که روز عرفه بود، از مرحوم حکیم بزرگ میرزا طاهر تنکابنی که خود استاد قمشه‌ای‌محضر آن جناب را ادراك کرده بود سخن به‌میان آمد تا رشته سخن بدینجا رسید که فرمود میرزا طاهر در مازندران صاحب املاك بسیار بود و همه را رضاخان قلدر از او گرفت و حتی قصد کشتن این عالم به‌نام راکه حکیمی متبحر بود و خود را افضل اهل عصرش می‌دانست، کرده بودکه ذکاءالملك فروغی مؤلف سیر حکمت در اروپا نخست‌وزیر وقت بود و هم از محضر میرزا طاهر استفاده علمی می‌کرد و تلمذ می‌نمود، واسطه شده است که رضاخان از قتل میرزا طاهر اعراض کرد ولی اورا به‌کاشان تبعید کرد و در آنجا بیمار شد و جوشها و برآمدگیهای بسیار در بدنش پیدا شد که تا وقتی او را به تهران مراجعت دادند که ازهمان بیماری درجوار رحمت الهی بدارالسلام آرمید.

و نیز فرمود: مرحوم میرزا طاهر کتابخانهٔ معظمی داشت و بسیار به کتاب علاقه‌مند بود. وقتی به‌او گفتند خوب است شما هم تألیفی داشته باشید در جواب گفت باید کسی کتاب بنویسدکه مثل من این همه کتاب نداشته باشد و از آنها بی‌خبر باشد، من‌که درهر فن بخواهم چیزی بنویسم می‌بینم در هر موضوعی این همه کتابهای معظم و معتبر نوشته‌اند.

و نیز فرمود: مرحوم میرزا طاهر با بود آن‌همه ثروت ملکی در مازندران، رضاخان کارش را به جائی رساند که به فروختن کتابهایش ناچارشده بود و ازفروش کتاب ارتزاق می‌کرد. ولی قسمت عمده کتابهایش نسخه‌های نفیس خطی بودکه آنها را نفروخت و نگه‌داشت و بعد از رحلت او فرزندش همه آن کتابها را به کتابخانه مجلس فروخت ازآن جمله کتاب ابن‌کمونه در حکمت بود که آن نسخه در تصرف من بود و مال من بود و

مرحوم میرزا طاهر از آن نسخه باخبر شد و آنرا از من توقع نمود و ماهم تقدیم نمودیم ولی ایشان از ما ابتیاع کرد و این نسخه اکنون در کتابخانه مجلس است.

این بود قسمتی از افادات استاد قمشه‌ای در آن فرخنده محضر صبح سعادت روز عرفه. پس این کتاب فلسفه ابن کمونه الآن در کتابخانه مبارك مجلس کشور جمهوری اسلامی ایران ـ صینت فی‌حصن والیها قائم آل‌طه و یس خلیفة الرحمن ـ موجود است.

ابن کمونه تلمیذ شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی است و وفات ابن کمونه ۶۸۳ هـ ق بوده است.

محض تذکر عرض می‌شود که فصل هفتم مقاله اولی الهیات شفاء در اثبات وحدت واجب‌الوجود است و، درهامش وحشی کتاب (ص ٤٠ چاپ سنگی) به خط درشت چاپ شده است که «فیه مایدفع به شبهة ابن کمونة» انسان به نظره اولی گمان می کند که شیخ رئیس ناظر به ابن کمونه است و حال این که وفات شیخ ٤٢٧ است و وفات ابن کمونه ۶۸۳، ولی با اندك التفاتی انتقال حاصل می‌شود که عبارت یادشده هامش کتاب را مصحح آن بمناسبت مقام مرقوم داشته است.

اما مقاله موعود و معهود ابن کمونه: این مقاله به خط شریف جناب استاد گرامیم حضرت علامه ذوالفنون آیت علم و دین‌حاج میرزا ابوالحسن شعرانی قدس سره است که در تصرف اینجانب است و من عین دستخط مبارکش را نقل می کنم:

نقل از مجموعه‌ایست که برای ضبط در کتابخانه مروی آورده‌اند و چون از ابن کمونه رساله ندیده بودم این دو صفحه راجع به مبدأ و معاد را نقل کردم. ابوالحسن شعرائی بتاریخ ۲۰ ذی‌الحجة ١٣٦٤.

بسم‌الله الرحمن‌الرحیم قال العبد الفقیر الی رحمةالله تعالی سعدبن منصوربن سعدبن‌الحسن (کذا) هبةاللهبن کمونه عفی‌اللهعنه‌فی‌دنیاه واخراه: کمال نفس الانسان هواما من جهة قوتها النظریة بالعلم، اومن جهة قوتها العملیة بالاعمال. وکل العلوم والاعمال علی اختلافها و کثرة تشعبها ترجع

الی کمال هاتین القوتین، والقوة البشریة عاجزة عن الاحاطة بجمیع ذلک بل عن استقصاء فن واحد منه فکیف جمیعه، انما یجب علی الراغب فی الکمال ان یحصل منه ابهی مایمکنه تحصیله مما هوالاهم منه والاولی بتجرید العنایة له.

ولا شك ان افضل العلوم هومعرفة الحق الاول و وحدانیته وماله من صفات الجلال والاکرام. و افضل الاعمال ما کان مقرباً الیه و مزلفا لدیه و هذا ایضاً بحر واسع طالما انکسرت سفینة الافکار فی تلاطم امواجه، وجناب قدسی قل من اهتدی الی طرقه وانهاجه فمن لم یتمکن من التغلغل فی بحار تلك الحقائق، والتوغل فی تلك السبل والمضایق فلا اقل من ان یقتصر علی ان ینظر بعین الاعتبار الی هذا العالم ومافیه من اتقان الصنعة و حسن النظام و ما یشتمل علیه من التألیف اللطیف والترتیب العجیب والاحکام البالغ، و مافی بدن الانسان و غیره من الحیوانات من الحکمة العظیمة فی اعضائه و منافعها و ارتباط النفس بها و آثار قوتها فیها فانه اذا اعتبر بذلك فلابد و ان یؤمن ایماناً تاماً بان لهذا العالم مدبراً موجوداً حکیماً قادراً مریداً للاصلح والافضل.

و هذا المدبر ان استغنی عن الموجد فهو الاله جل جلاله، و ان احتاج الی الموجد فلابد من الانتهاء الی الموجد المحیط علمه، الکاملة قدرته، البالغة حکمته فان موجد الأثر المحکم لابد وان یکون ابلغ احکاماً من الأثر الصادر عنه فله الکمال الاعلی. وهو الجواد بالحقیقة واسم الجواد علی غیره مجاز لانه افاد الخیر و الانعام من غیر عوض و فائدة یرجع الیه. و هو الغنی التام لکونه غیر متعلق بشیء خارج عنه لا فی ذاته ولا فی صفاته و کل ماعداه فقیر الیه.

وهو الملك الحق لان ذات کل شیء هی له لأن منه او مما منه وجوده و کماله ولا یستغنی عنه شیء فی شیء، وکل شیء بالقیاس الی ذاته باطل و به حق.

ولا یعزب عن علمه شیء من مخلوقاته اذ الفاعل بالارادة لابد و ان یعلم ماخلق و نحن فلانعلم شیئاً من نعوته الا بالمقایسة الی ما نفهمه من انفسنا

لکن ما نفهمه فی‌حقه هو من‌الکمال والزیادة الی حد لاسبیل لنا الی تصوره لان مثل تلك الزیادة لاتوجد فی‌حقنا بل‌هی زیادة لاتتناهی.

فهکذا ینبغی ان یعلم حال علمه و قدرته وغیرهما. و کل نعت فیه لانظیر له فینا فلالنا الی فهمه سبیل وما ذکر من نعوت جلاله انما هو بقدر مافی وسعنا ان نعلمه لابقدر مایستحقه لذاته.

ولا تساوی حقیقته المقدسة حقیقة شیء من مخلوقاته والا لم یکن المخلوق بکونه مخلوقاً اولی من کونه خالقا فلا ندله.

واذ هو عالم فلیس بمرکب لان العلم بالجزء مقدم علی‌العلم بالکل تقدماً بالذات فمن یعلم ذاته یعلم جزئه اولا و کل من علم شیئاً فهو عالم بانه عالم به وذلك یتضمن علمه بذاته فیکون قد علم ذاته قبل علمه بجزئه الذی هومعلوم قبل ذاته و ذلك محال.

و اذ لیس بمرکب فلیس بجسم، فلیس بمتحیز لان متحیز لیس جسما فهو لایتجزی وخالق الکل یتعالی عن‌ذلك[1].

و اذ لاندله ولاهو مرکب فلاصاحبة له ولاولد والا لانفصل منه ما یصیر مساویاً له فی‌النوع اوالجنس.

ولا یحل فی‌غیره اذالحلول لایتصور الا اذا کان تعین الحال بتوسط المحل.

و اذ لایحل فی‌شیء فلاضد له لایجامعه فی‌محله. و ایضاً لاضدله بمعنی انه یساویه فی‌القوة مایمانعه.

ولا یتعلق ببدن کالنفس فان قدرته اوسع واعم من ان یتخصص ببدن یصدرعنه.

ولا یجوز ان‌ینعدم والالم یکن وجوده من‌ذاته فافتقر الی موجد و حینئذ یکون ذلك الموجد هو الاله لاهو، وایضا هو وحدانی لاشرط له فی ذاته ولا مضاد ماسواه فتابع له فلایتصور له مبطل بل‌هوالاول والآخر.

۱ــ عبارت تحریف شده است: باید بدین عبارت یانحو آن بوده باشد: و اذ لیس بمرکب فلیس بجسم، و اذ لیس بجسم فلیس بمتحیز، و اذ لیس جسماً فهو لایتجزی فخالق الکل یتعالی عن ذلك.

و یعلم من ارتباط اجزاء العالم بعضها ببعض ان صانعه واحد لاغیر اذلو کان له صانعان لتمیز صنع کل واحدمنهما من صنع غیره فکان ینقطع الارتباط والتعاون فیختل النظام و کان الذهن السلیم یستغنی بها عن غیره من الادلة.

ویدلنا علی هذا التعاون افتقار اعراضه الی جواهره باعتبار، و افتقار جواهره الی اعراضه باعتبار آخر، و کذا متحیزاته و مجرداته و عنصریاته و فلکیاته وحیوانه و نباته و مرکباته محتاجة الی بسائطه، و بسائطه محتاج بعضها الی بعض فی تکون المرکبات منها و انواع الحیوانات و اشخاصها محتاج بعضها الی بعض و کذا اعضاء الشخص الواحد منها، ولا سبیل لنا الی استقصاء جمیع وجوه الارتباط فالعالم کشخص واحد مرکب من نفس ذات قوی کثیرة، ومن بدن مؤلف من اعضاء متشابهة و غیر متشابهة ذوات قوی و افعال مختلفة و غیر مختلفة یستبقی بعضها ببعض و ینتفع بعضها ببعض انتفاعاً بعضه محسوس و بعضه معقول، فلواستبد احدالصانعین بتدبیره فهو الاله لاغیره، و ان اجتمعا و کان کل واحد منهما کافیا فی التأثیر والتدبیر فی العالم لاستغنی العالم بکل واحد منهما عن کل واحد منهما فتعطلا عن التأثیر معاً علی تقدیر تأثیرهما معاً و اختصاص الواحد بالتأثیر فی البعض والآخر بالتأثیر فی البعض الآخر متعذر فیما نحن فیه لأن الذی یفعل شیئاً فیتبع وجوده وجود آخر أوینتفع آخر فلامحالة له تأثیر فی شیئین فلایکون الثانی مستبداً بالبعض الذی فرض استبداده به، وکون احدهما یفعل فی زمان والآخر فی زمان آخر ظاهر الاستحالة عند تأمل ذوی العقول السلیمة و کیف فرض الحال فهو عندالقائل یؤدی الی محال، وان امکن عالم آخر فجوده یقتضی ایجاده.

فاله العالم لاشریك له ولاظهیر ولا معد ولامشیر سبحانه و تعالی عن توهمات المشبهین والمشرکین فهذه نکت نافعة فی معرفة الله جل جلاله وما یجب له و ینتفی عنه، ما اسعد من یتحققها واهدی من یسترشد بها.

ومن تحقق مابین و اوضح من عنایة الباری بمخلوقاته و رحمته لهم

۱ــ نسخه چنین بود: ان کل مالایدرك ذاته، که کلمه لا زائد است.

علم ان العناية من خلق الانسان ليس امراً زائلا لانه كلما كان اجلى كان خوف زواله اوفر فكيف يصلح عناية مثل هذا الحكيم فى اقل بعوضة من الحيوان فكيف فى خلق الانسان الذى يظهر فى خلقه من آثار العناية مايقتضى منه آخر العجب فلابد له من نفس لاتعدم هى غير هذه البنية الفانية بل البنية انما احكمت لتكون آلة لها فى الاستكمال و غايتها هو النعيم الدائم وقد علمت ان كل ما يدرك[1] ذاته فهو غير مركب فالنفس غير مركبة.

و اذا تاملت الملكات التى لاتتجزى بالتجزية الاتصالية كملكة العطية والعلم الشجاعة والجبن والتهور وغيرها مما يقبل الشدة والضعف ولاينقسم الانقسام الاتصالى، تحقق لك ان محل هذه هو النفس لايكون جسماً ولا شيئاً حالا فى جسم حلول السريان فيه اذ كل ما محله كذا فهو قابل للانقسام بحسب قبول محله.

ولايجوز ان تكون النفس حالة فى غيرها والالكان وجودها هو وجودها لغيرها ولايستقل بفعل من الافعال بل ينسب الفعل الى محلها بها كما ينسب الفعل الى محل القدرة والارادة بهما لااليهما فيقال فعل بالارادة ولا يقال الارادة فعلت بمحلها وهذا امر واضح عند عقول اهل الحقائق فالنفس جوهر بسيط. واذا استقريت بسائط الجواهر فى العالم تجدها قابلة للعدم بل المتقدم هو التأليف والتركيب، وربما اكتفى ذوالفطانة بهذا فى ان النفس لاتقبل العدم باستعداد يحصل له للحكم الكلى من اعتبار حال الجزئيات كما فى التجزية.

وتعلق النفس بالبدن انما هو تعلق تدبير و تصرف واستكمال لاتعلق حلول و كما ان فساد عضو واحد لايقتضى عدم النفس كذلك فساد سائر الاعضاء و ليس الموت لازما به جملة الاعضاء (كذا) و فقدالآلة لايقتضى فقد مستعملها. واعتبر كيف بدنك فى التحلل والتبدل و كيف تعلم انك انت الذى كنت منذ ثلاثين سنة مثلا.

و هذه تنبيهات عساها تكون مقنعة لكل ذى لب فالقدر المورد الى

۱ــ نسخه چنین بود: ان کل ما لا یدرک ذاته، که کلمه لا زائد است.

هیهنا قد حصل منه الایمان بحال المبدأ والمعاد علی سبیل‌الاجمال من غیر تعمق فی‌البراهین الدقیقة، والتقریـرات العمیقة، والمقدمـات المنشعبة، والمسالك المستصعبه فمن اراد ذلك فلابد له من‌تحصیل هذه المطالب وما ینضاف الیها من‌التبیین والاشتغال بما فی الکتب المطولة ان ساعدته الفطانة والتوفیق، فهذا ما یتعلق بالعلم الاعلی.

این بود تمامت مقاله موعود که باید اکنون در کتابخانه مروی تهران باهمان مجموعه معهود، موجود باشد. به چند جای آن تحریف روی داده است که ما باانس به‌عبارات وفحوای معانی آنهارا تصحیح کرده‌ایم معذلك بعضی از عبارات غریب می‌نماید. در بعضی از تعبیرات ناظر به کلمات شیخ در اشارات و نجات‌و شفاء است. مقاله نسبت به‌صحف حکمت متعالیه، متعالی نیست بلکه همان مطالب فلسفه رائج است ولی باید ابن‌کمـونه را معذور داشت که خود گفت هذه تنبیهات الخ کیف کان نقل آن‌را مغتنم شمرده‌ایم که ازوحدت صنع به‌وحدت صانع حسن صنیعت بکاربرده است، و به‌اجمالی جمیل در مبدأ ومعاد جودت تقریر و عذوبت تعبیر اعمال نموده است.

لقاءالله به برهان صدیقین

قرص بس رخشنده آمد دیده‌ها خفاشی است. در حدیث آمده است که از رسول‌الله (ص) سؤال شده است بما عرفت‌الله تعالی؟ در جواب فرمود: بالله عرفت الاشیاء.

یامن دل علی ذاته بذاته (دعای صباح).

أیکون لغیرك من‌الظهور مالیس لك حتی یکون هوالمظهر لك؟ متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیك و متی بعدت حتی تکون الآثار هی التی توصل الیك؟ (دعای عرفه سیدالشهداء ع).

بك عرفتك و انت دللتنی علیك و دعوتنی الیك (دعای ابوحمـزه ثمالی از امام سجاد ع).

عزیز نسفی در کشف الحقائق گوید: از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام سؤال کردند که وجود چیست؟ گفت: بغیر وجود چیست.

آفتاب آمد دلیل آفتاب　　　گر دلیلت باید ازوی رخ‌متاب

تعبیر برهان صدیقین، مانند ذوق تأله در السنه اعلام دائر و مثل منل سائر است. صدیق مبالغه صادق است چون سکیت و ساکت.

در کتب حکمیه به بعضی ازمسائل غامضه می‌رسیم و می‌بینیم که‌عالمی در حل آن نظری دارد و می گوید ذوق تأله چنین حکم می کند که در این تعبیر خویشتن را متاله دانسته است،و همچنین دیگری در اثبات واجب تعالی برهانی اقامه می کند و آن‌را برهان صدیقین می‌نامد که خویشتن را هم در زمره آنان آورده است.

تشرف به انتمای اسم شریف صدیق، بلحاظ اقتدای به منطق قرآن کریم و اقتنای مشابهت به انبیاء و مرسلین و کسانی است که خداوند سبحان آنانرا مؤمن صدیق خوانده است.

والذین آمنوا بالله و رسله اولئك هم‌الصدیقون و الشهداء عند ربهم لهم اجرهم و نورهم (الحدید ۲۰).

ومن یطع الله والرسول فاولئك مع‌الذین انعم‌الله علیهم من‌النبیین و الصدیقین و الشهداء والصالحین و حسن اولئك رفیقاً (النساء ۷۰).

واذكر فی الكتاب ابراهیم انه كان صدیقا نبیا (مریم ۴۲).

واذكر فی‌الكتاب ادریس انه كان صدیقا نبیا (مریم ٥٦).

یوسف ایها الصدیق (یوسف ٤٧) و لقد همت به وهم بها لولا ان رءا برهان ربه (یوسف ٢٥).

ما المسیح ابن مریم الارسول قد خلت من‌قبله الرسل و امه صدیقة (مائده ٧٦).

نمط چهارم اشارات شیخ رئیس شروع در الهیات است و شیخ در ابتدای آن اقتدای بقرآن کرده و اولین فصل را از اثبات این مطلب آغاز کرده که هرموجودی محسوس نیست چون‌تا این‌مطلب محرز نگردد اصول قواعد دین وحکمت ثابت نمیشود و آنکه موجود را منحصر در محسوس داند ملحق به حیوان است و فیلسوفی که هنوز وجود عالم غیب را برای شاگرد خویش ثابت نکرده است اگر بخواهد او را به دین یا حکمت‌بخواند

رنجی بیهوده برده است. و پس‌از آن جناب شیخ وارد در بحث وجود شد و به‌نظر در وجود ومسائل وجودیه اثبات واجب و وحدانیت او از صمات و نواقص امکانیه نموده است‌و پس از بیست و هشت فصل در بحث وجود و احکام نوریه آن در فصل بیست‌و نهم که آخرین فصل نمط مذکور است، سیر علمی خود را در اثبات واجب و توحید و تنزیه او برهـان صدیقین دانسته و فصل را به‌عنوان تنبیه معنون کرده است و در ایـن تعبیر حسن صنیعت بکار برده است زیرا که شیخ در اشارات، هرفصل مشتمل برحکمی را که در اثبات آن احتیاج به برهان است اشارت نامیده است، و هر فصل مشتمل بر حکمی راکه در اثبات آن صرف تجرید موضوع و محمول از لواحق، یا اعمال نظر به براهین سابق کفایت می کند تنبیه نامیده است.

کلام شیخ این است: تنبیه، تأمل کیف لم‌یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیته و برائته عن‌الصمات الی تأمل لغیر نفس الوجود ولم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله و ان کان ذلك دلیلا علیه لکن هذا الباب اوثق و اشرف ای اذا اعتبرنا حال الوجود، فشهد به‌الوجود من‌حیث هو وجود وهو یشهد بعد ذلك علی سائر مابعده فی‌الوجود والی مثل هذا اشیر فی‌الکتاب الالهی سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق وفی انفسهم ـ اقول: ان هذا حکم القوم ـ ثم یقول اولم یکف بربك انه‌علی کل شیء شهید ـ اقول: هذا حکم‌الصدیقین الذین یستشهدون به لاعلیه.

ترجمه آن به‌قلم عبدالسلام فارسی: تنبیه ـ تأمل کن که چگونه‌محتاج نبودیم در اثبات مبدأ اول و یگانگی وی و بیزاری وی از عیبها، به تأمل چیزی دیگر جز نفس وجود، وچگونه نیازمند نگشتیم در این باب به‌اعتبار خلق و فعل وی، اگرچه آن نیزدلیل است، اما این‌باب شریفتر است و وثوق بدان بیشتر، یعنی اعتبار کردن حال وجود و گواهی دادن حال وجود از آن‌روی که وجود است برهستی وی چنانکه بیان کردیم، بعد از آن گواهی دادن هستی وی بر دگرچیزها اندر وجود، و اندر کتاب الهی آنچه گفته: سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق و فی‌انفسهم اشارت بدین است، و اینحال جماعتی است، و بعد از آن می گوید: اولم یکف بربك انـه علی کل شیء شهید و

اینحال صدیقان است، که هستی وی بگواهی گیرند برهستی دگر چیزها نه از هستی دگر چیزها استدلال کنند برهستی وی تعالی.

خلاصه نظر شیخ این که اعتبار خلق هرچند دلیل است ولیکن این باب یعنی ملاحظه حال وجود و نظر در نفس وجود اوثق و اشرف از آنست، چون برهان لم است و مبتنی برمقدمات تسلسلیه و تفصیلاتی که دیگر دلائل هستند، نیست.

اعتبار خلق آنست که متکلمین به حدوث اجسام و اعراض بر وجود خالق استدلال کرده‌اند، و به‌نظر در احوال و اوصاف خلق بر صفات باری‌تعالی.

و دیگر آنست که طبیعیون از وجود حرکت بروجود محرك استدلال کرده‌اند، و به امتناع اتصال محرکات و ذهاب آنها بلانهایة بر وجودمحرك اول غیر متحرك که محرك از لیس به ایس و از قوه به‌فعل است، و از آن بر وجود مبدأ اول.

کلمات علماء در پیرامون برهان صدیقین شیخ بسیا راست که درحاشیه آقاحسین خوانساری بر اشارات و دیگران آمده است و ما اگر برهان صدیقین را درجات و مراتب بدانیم این‌نحو که شیخ اقامه کرده است مرتبه عالی و درجه رفیع آن‌هم نیست تا چه رسد که مرتبه اعلی و ارفع آن باشد زیرا که برهان صدیقین از حقیقت وجود یعنی از شهود نفس ذات او باشد نه از مفهوم آن و جناب شیخ از مفهوم آن پیش آمده است چنانکه در صدر نمط مذکور در فصل نهم گوید: تنبیه- کل موجود اذا التفت الیه من حیث ذاته من‌غیر التفات الی غیره فاما ان یکون بحیث یجب له الوجود فی‌نفسه اولا یکون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهوالقیوم، و ان‌لم یجب لم‌یجز ان یقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً الخ و براین عنوان «کل موجود اذا التفت الیه» پیش رفته است تا در آخر نمط که گفت: تامل کیف لم یحتج بیاننا الخ و آنرا برهان صدیقین نامیده است فافهم.

و این اعتراضی است که صدرالمتألهین در آغاز فصل دوم موقف اول

الهیات اسفار (ص٥ ج٣) برشیخ دارد.

ما در بیان برهان صدیقین گوئیم که واجب تعالی خود برهان کل شیء است و آنکه به بیان حکمت متعالیه گفته‌اند الواجب لابـرهان علیه بالذات بل بالعرض وهناك برهان شبیه باللمی، سخنی حق است ولی برهان صدیقین به‌نحو ارفع و اعلی مبتنی‌بر هیچگونه اصطلاح فنی چون امکان و حرکت و حدوث وابطال دور و تسلسل و تشکیك وجود ونظائر آنها نیست و ما در این مقصد اسنی مطلبی شریف ازصائن الدین علی درتمهید القواعد، و کلامی کامل از متأله سبزواری در تعلیقه‌اش بر حکمت منظومه اهداء می‌کنیم تا آن طلعتی‌که برهان یوسف صدیق بود و لذت عارفان بمطالعه جمال دل‌آرای اوست از چشم عاشقان خود را تماشا کند.

اما کلام صاحب تمهید: اعلم ان التعبیر عما یصلح لأن یکون موضوعاً لهذا العلم من‌المعنی المحیط والمفهوم الشامل الذی‌لایشذ منه‌شیء ولایقابله شیء عسیر جداً، فلو عبرعنه بلفظ الوجود المطلق اوالحق انما ذلك تعبیر عن‌الشیء بأخص اوصافه الذی هواعم المفهومات هیهنا اذلووجد لفظ‌یکون ذامفهوم محصل اشمل من ذلك وابین لکان اقرب الیه و اخص به و کان ذلك هوالصالح لأن یعبر به عن موضوع العلم الالهی المطلق لاغیر.

ثم انه لیس بین الالفاظ المتداولة هیهنا شیء احق من لفظ الوجود بذلك اذ معناه اعم المفهومات حیطة وشمولا، و ابینها تصوراً و اقدمها تعقلا و حصولا لوجهین الاول فلأن، الخ (ص ۸ چاپ سنگی) این کلمه کامل صادر از لسان صدق مؤلف تمهید، و نازل از بطنان عرش تحقیق گویا است که متن واقع خدا است که خدائی می کند خواه آن را حق به‌نامی، وخواه احق است زیرا که الفاظ متداول دیگر به احاطه وشمول و ظهو رآن نیست، وجود بدانی و خواه بکلمات دیگر بخوانی جز این که اطلاق وجود برآن و این وجود حق که متن واقع است موضوع علم شریف عرفان است و آن را در رساله انه الحق بیان نموده‌ایم.

مضمون سخن حاجی با برخی از تصرفات و زیادات راقم ایـن که: فرض کن خودت راکه باهمین بنیه و حواس و مشاعر و ظاهر و باطن که

هستی، یکبارگی آفریده شده‌ای و چشم به‌سوی نظام هستی که خودت هم از جمله آن می‌باشی گشودی، در آن‌حال یك‌پارچه حیرت اندر حیرت‌محو تماشای صورت زیبای آراسته این حقیقتی، و دهشت زده مات قد و قامت موزون آنی. نه از دور و تسلسل خبرداری و نه از امکان و حدوث و نه از تشکیك و تباین ونه از اصطلاحات دیگر کلامی و فلسفی و عرفانی و نه از الفاظ وجود و حق و واقع و نفس‌الأمر و نظائر آنها، در این حال فقط صحو معلوم است که باجمال بیچونش دل‌آرائی می کند، این واقعیت محض است که ابای از قبول عدم دارد و ان‌شئت قــلت اثبات واجب به بـــرهان صدیقین است و ایمان موقنین است، اقرأ وارق.

ختامه مسك وفی‌ذلك فلیتنافس المتنافسون

در خاتمه این رساله بمناسبت بحث وحدت از دیدگاه عارف و حکیم بعنوان خیرختام به‌نقل تفسیری ازسوره مبارك توحید تبرك می‌جوئیم. این تفسیر آغاز آن مقاله‌ای در تفسیر کلمه مبارکه بسم‌الله الرحمن الرحیم از نگارنده است، و بعد از آن رساله‌ای به‌لفظ اندك و معنی بسیار تألیف صاحب مشارق انوار الیقین فی کشف اسرار امیرالمؤمنین شیخ‌حافظ رجب‌بن محمد برسی حلی که نسخه‌ای مخطوط از آن در تصرف نویسنده است و تا آنجاکه آگاهی دارد بطبع نرسیده است.

بسم‌الله الرحمن الرحیم

قل هوالله احد الله الصمد لم‌یلد ولم یولد ولم یکن‌له کفواً احد

اما مقاله نگارنده:

الف‌ـ این آیه کریمه اعنی بسم‌الله الرحمن الرحیم نوزده حرف است، کمل اهل توحید قائل به وحدت شخصیه وجودند که وجود واحد است، در جمل ابجدی وجود و واحد به‌عدد حروف این آیه‌اند. این نکته علیا چون با مباحث دیگر این رساله تلفیق شود نتیجه دهد که بسم‌الله الرحمن الرحیم وجود واحد است، و وجود واحد است و جز او نیست، فافهم و تدبر.

ب ـ قرآن کریم کتاب حضرت سلیمان پیغمبر علیه‌السلام را به این صورت نقل فرموده است: بسم‌الله الرحمن الرحیم الا تعلوا علی و أتـونی مسلمین (نمل ۳۲)، هرچند حکایت خاص به سلیمان نبی (ع) است ولی استظهار می‌شود که داب سفرای الهی این‌بود که اعمال واقوال‌و مکتوباتشان مبدو به این آیه کریمه بود.

ج ـ ان اول شیء کتبـه الله تبـارك وتعالی فـی‌اللوح المحفوظ بسم‌الله الرحمن الرحیم انی اناالله لااله الا انا لاشریك لی انـه مـن استسلم لقضائی و صبر علی بلائی و رضی بحکمی کتبته صدیقا و بعثته مع‌الصدیقین یوم‌القیمة، اخرجه ابن النجار عن علی.

این حدیث جلیل و شریف را از کتاب، الاتحافات السنیة فی‌الاحادیث القدسیه للشیخ العلامه محمد المدنی رحمه‌الله ازطبع حیدرآباد دکن نقل کرده‌ایم (ص۸٦ و ۸۷) مؤلف کتاب در اول آن گوید: هذا کتاب اوردت فیه ما وقفت علیه من‌الاحادیث القدسیه الواردة بالاسانید عـن خیرالبریة. سلسله سند احادیث‌را ذکر نکرده است، حدیث فوق‌را از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام دانسته است پس مطابق آنچـه کـه در اول کتاب گفته است امیرالمؤمنین (ع) از رسول‌الله(ص) روایت کرده است.

بدانکه قرآن و سنت همه رمزند، خداوند متعال توفیق فهم آنها را مرحمت بفرماید. الفاظ دراین نشأة حکایاتی دورادور ازمعانی‌اند وهمچنین عبارات و اشارات و آنچه که در عالم خلق است اظلال و اصنام عالم امرند و باز در له‌الخلق والامر تدبر کن که هو در له فوق امر و خلق است کـه هردو مراوراست.

الا ان ثوبا خیط من نسج تسعة ‌‌ ‌ وعشرین حرفا عن‌معالیه قاصر

اول در حدیث اول زمانی نیست و کتب قضای حتم و امر محتوم‌عینی وجودی لایزالی است کما قال تعالی: کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم (بقره ۱۸٤) کتب‌الله لاغلبن انا و رسلی (مجادله ۲۲). لوح هم لوحی است که همه اسماء و صفات و همه حقایق عوالم غیرمتناهی

در آن لائح و از او ساطع‌اند، این لوح محفوظ است و حافظ او حقیقت‌دار هستی است که الله وتبارك وتعالی و رحمن و رحیم و دیگر اسماء حسنی و صفات علیا شئون تجلیات واطوار ظهورات و تجلیات او است که کل یوم هوفی شأن، قبل ادعوا الله اوادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله‌الاسماء الحسنی. در ه له تدبر کن که لیس کمثله شیء.

و چون لوح محفوظ است حقایق مکتوب در او محفوظ است آنچه راکه الله تبارك و تعالی نوشت از بوارو زوال محفوظ است پس حدیث می‌فرماید اول چیزی که درلوح محفوظ نوشته است بسم‌الله الرحمن الرحیم است که صدر حدیث مذکور است و اکنون سخن ما در تسمیه است وغرض این است که هرچند آنچه در لوح محفوظ دراول نوشته شد بسم‌الله الرحمن الرحیم تا آخر حدیث است اما بشهادت همین حدیث اول چیزی که درلوح محفوظ نوشته شد بسم‌الله الرحمن الرحیم است، پس نتیجه‌ای که مطابق‌غرض خودمان از این حدیث داریم این است: اول چیزی که الله تبارك وتعالی‌در لوح محفوظ نوشته است بسم‌الله الرحمن الرحیم است.

پس ای برادر چون آن لوح ازهرگونه تغیر و تبدل و محو و زوال محفوظ است بسم‌الله الرحمن الرحیم برای همیشه محفوظ است.

بدانکه چون اول چیزی در لوح محفوظ نوشته شده است بسم‌الله الرحمن الرحیم از اینجهت و بدین سبب اول چیزی که در قرآن عالم خلق اعنی قرآن تدوینی نوشته شد نیزبسم‌الله الرحمن الرحیم است‌چه اینکه‌خود این قرآن شاهد صادق ومعیار حق تمام حقایق است و فرمود بل هو قرآن مجید فی‌لوح محفوظ (آخر سوره بروج).

د ـ والعیاشی عن‌الرضا (ع): انهاـ یعنی التسمیه ـ اقرب الی اسم‌الله الاعظم من‌ناظرالعین الی بیاضها. و رواه فی‌التهذیب عن الصادق (ع) (تفسیر صافی فیض در سوره حمد).

وعن امیرالمؤمنین (ع) ان رسول الله(ص) حدثنی عن‌الله عزوجل انه قال کل امر ذی‌بال لم یذکر فیه بسم‌الله الرحمن الرحیم فهو ابتر. هرکاری که بیاد او نباشد ناتمام است هرچند صوم و صلوة و قرائت

قرآن باشد که تمام همه او است هرچند خود فوق تمام است و نیت قربة الی‌الله لب است و جزآن قشر.

اسم اعظم از تو دور نیست تو از او دوری در حظ ولذ (ص ۱۸)

گوید: قیل ان الانسان هوالاسم الاعظم فمن عرف نفسه فقد عرف ربه.

بسم‌الله الرحمن الرحیم

ه ـ بدانکه این آیه کریمه بعدد جامع که عدد سوره‌های قرآن‌است یکصد و چهارده بار نازل شد و در اول سوره مبارکه توبه نازل نشده است ولکن درسوره مبارکه نمل دوبار نازل شد یکی در اول سوره و یکی در کتاب حضرت سلیمان و شیخ اکبر محیی‌الدین در فتوحات گفته است که در نزد علمای بالله، بسم‌الله الرحمن الرحیم جزو هر سوره است و عبارت او این است: البسملة من‌القرآن بلاشك عندالعلماء بالله، و تکرارها فی‌السور کتکرار مایکرر فی‌القرآن من‌سائر الکلمات (باب ۳۷۰ فتوحات مکیه) و این کلامی حق است پس خود او هم از علمای بالله است، فافهم، و همین کلام‌حق علمای بالله ازلسان ائمه ما علیهم‌السلام روایت است و امین‌الاسلام طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان در سوره فاتحه گفته است: قوله تعالی بسم‌الله الرحمن الرحیم اتفق اصحابنا انها آیة من سورة الحمد و من کل سورة الخ و مرادش از اصحابنا طائفه امامیه‌اند.

بسم‌الله الرحمن الرحیم فاتحه‌الکتاب مهمترین بسم‌الله الرحمن الرحیم‌های قرآن است

و بدانکه این آیه مبارکه هرچند بصورت در قرآن مکرر است ولی هر بسم‌الله الرحمن الرحیم را معنایی خاص است و مهمترین آنها بسم‌الله الرحمن الرحیم سوره فاتحه است چون از امیرالمؤمنین ولی‌الله اعظم علی علیه‌السلام روایت شده است که فرموده‌اند: اسرار کلام‌الله فی‌القرآن و اسرارالقرآن فی‌الفاتحه و اسرارالفاتحه فی‌بسم‌الله الرحمن الرحیم واسرار بسم‌الله الرحمن الرحیم فی‌باء بسم‌الله الرحمن الرحیم‌و اسرار الباء فی‌النقطة

التی تحت الباء و اناالنقطة التی تحت الباء حدیث را علامه محمود دهدار عیانی در اول مفاتیح المغالیق که ام‌الکتاب کتب مؤلفه آنجناب است نقل کرده است و در مؤلفات دیگران نیز روایت شده است و مصادر نقل آن بسیار است. و درد وچوب و یك‌سنگ (ص۱۸) از امیر (ع) روایت شده است که: جمیع ما فی‌القرآن فی باء بسم‌الله و انا النقطة تحت‌الباء.

پس بدانکه بسم‌الله الرحمن الرحیم‌های غیر از فاتحه قرآن در بسم‌الله الرحمن الرحیم فاتحه مندرج است لذا شیخ اکبر در آخر باب هفتاد وسوم فتوحات مکیه در سؤال صدو پنجاه و چهارم (ص۱۵۰ ج۲ ط بولاق) گوید: وحظ الاولیاء منها ما اطلعهم‌الله علیه من علم‌الحروف والاسماء و هو علم الاولیاء فیتعلمون ما اودع الله فی‌الحروف و الاسماء من‌الخواص العجیبه التی تنفعل عنها الاشیاء لهم فی‌عالم الحقیقة والخیال الی قوله: فمن الناس من یعطی ذلك کله فی‌بسم‌الله وحده فیقوم له ذلك مقام جمیع الاسماء کلها و تنزل من‌هذا العبد منزلة کن وهی آیة من فاتحة‌الکتاب و من هناك تفعل لامن بسملة سائرالسور وماعند اکثرالناس من‌ذلك خبر فالبسملة التی تنفعل عنها الکائنات علی‌الاطلاق هی بسملة الفاتحه واما بسملة سائر السور فهی لامور خاصة.

ثم قال: ولقد لقینا فاطمة بنت‌المثنی و کانت من اکابرالصالحین تتصرف فی‌العالم و یظهر عنها من خرق العادة بفاتحة الکتاب خاصة کل شیء رأیت ذلك منها و کانت تتخیل ان ذلك یعرفه کل احد و کانت تقول لی العجب ممن یعتاص علیه شیء و عنده فاتحة‌الکتاب لأی شیء یقرؤها فیکون له مایرید ماهذا الاحرمان بین و خدمتها فانتفعت بها.

و در این رساله بتوفیق الهی این‌مطالب را که‌تقدیم داشتیم امیدواریم که بر کرسی دلیل و برمنصه ظهور و قبول برسانیم.

بسم‌الله الرحمن الرحیم عارف‌بمنزلة کن‌الله تعالی است

و نیز شیخ اکبر در رساله جفرجامع و نور لامع که بنام الدرالمکنون والجوهر المصون فی‌علم الحروف است گوید (ص ۷۳ و ۷٤): اعلم ان

منزلة بسم‌الله الرحمن الرحیم من‌العارف بمنزلة کن من‌الباری جل وعلی.
و من فاته فی هذا الفن سر بسم‌الله الرحمن الرحیم فلایطمع ان یفتح علیه بشیء فانها باب المفتوح والسر الممنوح و فضائلها جمة لایعلمها سائر الامة.

و در سؤال صدو چهل و هفتم باب هفتاد و سه فتوحات پس از نقل قول شریف: «بسم‌الله من‌العبد بمنزلة کن من الحق» گوید:

ولکن بعض العباد له کن دون بسم‌الله و هم الاکابر، جاء عن رسول‌الله (ص) فی غزوة تبوك انهم رأوا شخصاً فلم یعرفوه فقال له رسول‌الله (ص) کن اباذر فکان هو اباذر ولم یقل بسم‌الله فکانت کن منه کن الالهیة الخ.

و در باب سیصد و شصت و یك آن گوید:

لم‌یرد نص عن‌الله ولاعن رسوله فی‌مخلوق انه اعطی کن سوی الانسان خاصة، فظهر ذلك فی‌وقت فی‌النبی (ص) فی غزوة تبوك فقال: کن اباذر فکان اباذر.

و ورد فی‌الخبر فی‌اهل الجنة ان الملك یأتی الیهم فیقول لهم بعد ان یستأذن علیهم فی‌الدخول فاذا دخل ناولهم کتابا من‌عندالله بعد ان یسلم علیهم من‌الله و اذاً فی الکتاب لکل انسان یخاطب به: من‌الحی القیوم الذی لایموت الی الحی القیوم الذی لایموت، اما بعد فانی اقول للشیء کن فیکون، وقد جعلتك الیوم تقول للشیء کن فیکون. فقال (ص): فلایقول احدمن اهل الجنة لشیء کن الاویکون.

حاصل این که بسم‌الله عارف بمنزلت کن‌الله جل جلاله است و باید از بسم‌الله به‌روی انسان درهایی گشوده شود و در خبر آمده است که ملکی‌از جانب حق‌تعالی براهل بهشت وارد می‌شود و پس‌از اذن دخول و سلام حق تعالی به‌آنان رساندن، نامه‌ای از خداوند عالم، بدانها می‌دهدکه به هریك خطاب می‌شود: این کتابی است از حی قیوم که نمی‌میرد، به حی قیوم که نمی‌میرد؛ امابعد من بشیء می گویم کن‌فیکون، ترا درامروز چنان گردانیدم که، بشیء بگوئی کن فیکون.

اگر این بیان بامطلب شامخی که نیزشیخ عارف مذکور درفص اسحاقی فصوص الحکم افاده فرموده است که: «العارف یخلق بهمته مایکون له وجود من خارج محل الهمة ولکن لاتزال الهمة تحفظه» ضمیمه گردد نکاتی بسیار دقیق در معرفت نفس انسانی عائد می‌شود.

قسمتی از این مباحث و اشارات فصوص و فتوحات را صدرالمتألهین در کتاب حکمت متعالیه معروف به اسفار، در اول وجود ذهنی، و در خطبهٔ الهیات و در آخر فصل یازدهم باب سوم نفس آن عنوان کرده است و تا حدی در پیرامون آنها بحث نموده است.

این مقام به‌دانایی مفاهیم اسماء الهی و آیات قرآنی نیست بلکه به دارائی آنها است. جناب کلینی در کتاب شریف اصول کافی ازامام صادق (ع) روایت فرموده است که شخصی همراه حضرت عیسی علیه‌السلام بود تا بدریا رسیدند و باحضرت برروی آب راه می‌رفتند و ازدریا می گذشتند، آنشخص به این فکر افتاد که حضرت چه می گوید و چه می کند که بر روی دریا این گونه راه می‌روند، دید حضرت می گوید بسم‌الله، از روی عجب به این گمان افتاد که اگر خودش مستقلا بسم‌الله بگوید و از تبعیت کامل بیرون آید مانند آنحضرت می‌تواند برآب بگذرد، از کامل بریدن همان و غرق شدن همان، استغاثه بحضرت روح‌الله نمود وآنجناب نجاتش داد. در روایت دارد آنشخص قصیر بود، حضرت عیسی پس از آن‌که او را از غرق نجات داد به‌او گفت: ما قلت یاقصیر؟ قال قلت هذا روح‌الله یمشی علی‌الماء و انا امشی‌علی الماء فدخلنی من‌ذلك عجب، فقال‌له عیسی (ع): لقد وضعت‌نفسك فی‌غیر الموضع الذی وضعك الله فیه فمقتك الله علی ما قلت فتب الی‌الله عزوجل مماقلت. (باب حسد از کتاب ایمان و کفر اصول کافی ص ۲۳۱ ج۲ معرب).

آن بسم‌الله در آب تصرف می کند که از جان برخیزد و سر بسم‌الله برای او حاصل شده باشد و آن روح عیسوی است که ابراء اکمه و ابرص، و احیاء موتی می‌نمود، خلاصه این که انسان عیسوی مشرب را چنین دست تصرف است.

تبصره ـ خبر مذکور در نامه رساندن ملك به اهل جنت، برای اهل مرتبه عالیه جنت نیست زیرا که جنت را درجات و مراتب است، اهل جنتی هستند که ازحق سبحانه بی‌واسطه سلام می‌شنوند و مقام می‌یابند، و برای اهل جنت یاد شده ملك واسطه بود فافهم.

در دفتر دل که پیشترك از آن یاد نموده‌ایم، برخی از گفته‌های این کمترین در بسم‌الله و مقام کن این است:

به بسم‌الله الرحمن الرحیم است — که عارف در مقام کن مقیم است
کن‌الله و بسم‌الله عارف — چه خوش وزنند در بحر معارف
کن عارف کند کار خدایی — به‌بین ایخواجه خود را از کجایی
مصور شد به انشای پیمبر — مثال بوذری از کن اباذر
هر آن فتحی که عارف می‌نماید — به بسم‌الله آن را می‌گشاید
بود هر حرف بسم‌الله بابی — ز هر بابی مراد خویش یابی
چو نوری برفراز شاهق طور — حدیثی از پیمبر هست مأثور
که از امر الهی یك فرشته — که در دستش بود نیکو نوشته
بیاید نزد اهل جنت آنگاه — بگیرد اذن تا یابد در آن راه
مقامی را که انسانست حائز — کجا افرشتگان را هست جائز
بباید بار یابند و اگر نه — نباشد ره مو آنان را دگر نه
چو وارد شد برآنان آن فرشته — که بدهد دست ایشان آن نوشته
رساند پیك حق با عزت و شان — سلام حق تعالی را بدیشان
سلام اسمی ز اسمای الهی است — چنانکه آخر حشرت گواهی است
نه صرف لفظ سین و لا ومیم است — سلامی گر تو را قلب سلیم است
تو آن اسم الهی سلامی — اگر سالم بهر حال و مقامی
بماند سالم از دست و زبانت — مسلمانان در عصر و زمانت
بود اسلام و مسلم هردو مشتق — ازین اسم سلام ای طالب حق
شدی سالم چو در فعل و کلامت — فرشته آورد از حق سلامت

در اینجا چون فرشته در میانست　　سلام حق رسان نامه رسانست
نباشد این بهشتی آنچنانه　　که نبود واسطه اندر میانه
بیا در آن بهشتی کن اقامت　　که حق بی واسطه بدهد سلامت
بجای نامه با تو در خطابست　　دهن بندم که خاموشی صوابست
ولی حرف دگر دارم نهفته　　شود گفته، بود به از نگفته
که حق سبحانه در (ص) قرآن　　چو فرماید ز استکبار شیطان
در آن گفت و شنود با عتابش　　نباشد واسطه اندر خطابش
تدبر کن در آیات الهی　　که قرآن بخشدت هرچه که خواهی
مرآن نامه که منشور الهی است　　مپنداری که قرطاس وسیاهی است
حروفش از مداد نور باشد　　در آن نامه چنین مسطور باشد
که این نامه بود از حی قیوم　　بسوی حی قیوم و من الیوم
ترا دادم مقام کن ازین کن　　هر آنچه خواهی انشایش کنی کن
من از کن هرچه خواهم می‌شود هست　　توهم کن گوی ومی‌باشدترا دست
خطاب نامه جامع هست و کامل　　که هریك از بهشتی راست شامل
قیامت را پس از بعد زمانی　　چه پنداری که خود اینك درآنی
قیامت چون که در تو گشت قائم　　بود آن نامه در دست تو دائم
در آن حد سزاوار مقامت　　رساند حق تعالی هم سلامت
مقام کن به بسم‌الله یابی　　بهر سو رو نماید فتح بابی
بطی الارض اندر طرفة العین　　به بینی این‌که من این الی این
و یا با اینکه در جایت مقیمی　　چو آصف آوری عرش عظیمی
به بسم‌الله که اذن الله فعلی است　　تو را فیض مقدس در تجلی است
دمادم جلوه‌های یار بینی　　چه کالاها درین بازار بینی
متاع عشق را گردی خریدار　　برون آیی زوسواس و زپندار
ولی مالم تذق لم‌تدر ایدوست　　چشیدی اندکی دانی چه‌نیکوست

چون بسم‌الله الرحمن الرحیم جزء هرسوره است باید در نماز هر بسم‌الله الرحمن الرحیم بقصد همان سوره خوانده شود، و تابع حکم همان سوره است و در اینمقام برخی ازمسائل فقهی مورد نظر است که در روایات

اهل عصمت و کتب فقهیه اهل ولایت معنون است و ورود در آنها خارج‌از حوصله رساله است هرچند بی‌فائده نیست از آنجمله احکامی که بر عزائم اربع یعنی آن چهار سوره قرآن که سجده واجب دارند، متفرع است.

چون در حدیث فوق فرمود که اسرار بسم‌الله الرحمن الرحیم در باء بسم‌الله الرحمن الرحیم است پس سوره برائت قرآن هم در واقع مبدو به بسم‌الله الرحمن الرحیم است، زیرا حرف اول آن باء است. فتأمل.

بسم‌الله الرحمن الرحیم

و ـ این آیه مبارکه نوزده حرف است و در هر حرف آن بسیار حرف است یکی از مشایخم روحی له‌الفداء حکایت میفرمود که عبدالکریم جیلی صاحب انسان کامل متوفی ۸۹۹ هـ ق. بعدد حروف این‌آیه درباره اینحروف کتاب نوشت یعنی نوزده جلد که در هرحرف یك جلد نوشته است یك‌کتاب در ب و یك کتاب درس و هکذا.

راقم این دوره کتاب جیلی را ندیده است و در جائی سراغ نگرفته است جز اینکه رساله‌ای موجز از جیلی در این باب دارد بنــام «الکهف و الرقیم فی شرح بسم‌الله الرحمن الرحیم».

فی مجمع البیان للطبرسی فــی فضل بسم‌الله الرحمن الــرحیم (من الفاتحه): و (روی) عن ابن مسعود قــال من اراد ان ینجیه الله من‌الزبانیة التسعة عشر فلیقرأ بسم‌الله الرحمن الرحیم فانها تسعة عشر حرفاً لیجعل‌الله کل حرف منها جنة من واحد منهم.

و فی‌الدرالمنثور للسیوطی (ص۹ ج۱): و اخرج وکیع والثعلبی‌عن ابن‌مسعود قال من اراد ان ینجیه الله من‌الزبانیه التسعه عشر فلیقرأ بسم‌الله الرحمن الرحیم لیجعل‌الله بکل حرف منها حسنة من کل واحــد. اسرار احادیث و روایات که بیان بطون آیات‌اند بسیار است خداوند وهاب توفیق نیل به‌آنها را مرحمت بفرماید. در حدیث مبارك فوق زبانیه را موصوف به نوزده کرده است. درقرآن مجید زبانیه درآخر علق است فلیدع نادیه سندع الزبانیة و در قرآن همین‌یك زبانیه است. و تسعه عشر در سوره مدثر است

سأصیله سقر و ما ادریك ماسقر لاتبقی ولاتذر لواحة للبشر علیها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الاملائکة وما جعلنا عدتهم الافتنة للـذین کفروا لیستیقن الذین اوتوا الکتاب و یزداد الذین آمنوا ایماناً. و در قرآن همین یك تسعه عشر است.

ذیل حدیث مروی در مجمع‌البیان این بود که لیجعل‌الله کل حرف منها جنة من واحد منهم و بظاهر عبارت بایـد بفرماید منها چـه هم در ذوی‌العقول است و حدیث در مجمع‌البیان از مخطـوط مصحح و مطبوع معتمد چنان است که نقل کرده‌ایم و همان هم صحیح است زیرا در علق فرمود سندع الزبانیة که زبانیة مدعو است.

باز در مدثر دقت کن کـه فرمـود علیها تسعة عشر و عجب آنکه اصحاب نار جز ملائکه نیستند پس اصحاب دیگر آیات وعید دلالت برخلود عذاب ندارد مثل اولئك اصحاب النار هم فیها خالدون (یونس ۲۸) زیرا مجرد صحب دال برعذاب ندارد، و آن عده را فتنه کافر و مؤمن قرار داد در هریك از این امور چه‌مطالبی باید نهفته باشد؟!

از اینهمه بگذریم نوزده حرف بسم‌الله الرحمن الرحیم را با زبانیه نوزده گانه چه مناسبت است و در عدد نوزده چه سری است؟!.

علیها تسعة عشر مفادش این است که نوزده تن را برآن گماردیم مثل اینکه‌برزندان نگهبانان گمارند خداوند درجات استادعلامه‌میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی را متعالی گرداند که بتعبیر شیرینش میفرمود: جهنم زندان خدا است اما بدان که این تعبیر باهمه شیرینی آن رمز است.

این نوزده تن به بیان آیه بعدآن ملائکه‌اند و درسوره مبارکه تحریم آیه ۸ هم تصریح به ملائکه شده است یا ایها الذین آمنوا قـوا انفسکم و اهلیکم نارا و قودهاالناس والحجارة علیها ملائکة غلاظ شداد لایعصون‌الله ما امرهم ویفعلون ما یؤمرون.

و درسوره بعد آن که ملك است تعبیر به خزنه شده است کلما القی فیها فوج سألهم خزنتها الم یاتکم نذیر.

پس زبانیه ملائکه موکل برنارند که به اصحاب نار و خـزنه تعبیر

شده‌اند امیر علیه‌السلام فرمود: ان‌الکتاب یصدق بعضه بعضاً (نهج‌البلاغة خطبه هیجدهم) و نیز فرمود: کتاب‌الله ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض (نهج‌البلاغه خطبه صد و سی ویکم).

مرحوم نراقی درخزائن (ص۳۷۵ بتصحیح اینجانب) آورده است که: نکته البسملة تسعة عشر حرفا و قلما کلمة فی‌القرآن تخلو من واحدة منها و ربما تحصل النجاة من شرور القوی التسعة عشر التی فی‌البدن اعنی الحواس‌العشرة‌الظاهرة والباطنة والقوی‌الشهویة والغضبیة والسبع‌الطبیعیة التی هی‌منبع الشرور ولهذا جعل‌الله سبحانه خزنة‌النار تسعة عشربازاء تلك القوی فقال علیها تسعة عشر.

واقعه: عالم جلیل سید یعقوب‌بن محسن متولد ۱۱۷۶ هـ ق در کوه کمرمرند و متوفی ۱۲۵۶ درخوی، از احفاد امام زین‌العابدین علیه‌السلام، و مقبره او در خوای مزار عموم است.

در کتاب «اختران تابناك» تألیف خطیب دانشمند حاج شیخ ذبیح‌الله محلاتی (۵۵۷) آمده است که: در میان کلیه علماء چنین معروف است که سیدیعقوب‌دریکی ازشبهاجدبزرگوارش حضرت‌علی‌بن ابی‌طالب‌علیه‌السلام را در خواب دید و به آنحضرت از کندفهمی خود شکایت نمود، حضرت علی‌ابن ابی‌طالب به‌وی فرمود: بگو بسم‌الله الرحمن الرحیم پس از اینکه بسم‌الله از مقام ولایت به‌وی تلقین شد و از خواب برخاست دید آنچه را که باید بداند میداند. انتهی

راقم گوید: این جمله‌ای که صاحب کتاب گفت: «بسم‌الله از مقام ولایت به‌وی تلقین شد» بسیار بلند است و همه زیر سرهمین یك‌حرف است.

بسم‌الله الرحمن الرحیم

ز- اسم در اصطلاح اهل حق ذات مأخوذ باصفتی و نعتی است چون رحمن و رحیم و راحم و علیم و عالم و نحوها در تمهید القواعد ص ۷۶ گوید: الاسم علی اصطلاحهم هوالذات باعتبار معنی من‌المعانی عدمیة‌کانت او وجودیة یسمعون ذلك المعنی بالصفة والنعت فلا اسم حیث لاصفة ولاصفة حیث لا اعتبار مع‌الذات الخ.

علامه قیصری در فصل دوم مقدمات شرح فصوص شیخ اکبر دراسماء و صفات الهی آنچه باید در اسماء و صفات بطور متن گفت گفته است و در آن‌فصل فرماید: الذات مع‌صفة معینة واعتبار تجلی من‌تجلیاته تسمی بالاسم فان الرحمن ذات لهاالرحمة والقهار ذات لها القهرو هذه الاسماءالملفوظة هی اسماء الاسماء و من هنا یعلم ان المراد بان الاسم عین المسمی ماهو الخ.

یعنی حقیقت وجود با تعینی از تعینات صفات کمالیه اخذ شود اسم ذاتی است، و همین حقیقت وجود یعنی ذات با تجلی خاصی از تجلیات‌الهیه اخذ شود اسم فعلی است. غرض این است‌که اسم عرفانی همان اسم قرآنی است و علم آدم الاسماء کلها (بقره آیه ۳۲) واین اسماء ظهورات وبروزات تجلیات هویة مطلقه است که مطلق وجود است باطلاق سعه‌ای که صمد حق است ولاجوف ولا خلأ له و از این ظهور و بروز تجلی اسم تعبیر میشود و مطابق غلبه یکی ازاسماء درمظهری آن مظهر باسم آن‌غالب نامیده میشود که در اینجا دو اسم است یکی اسم تکوینی عینی خارجی که همان شأنی از شئون ذات واجب الوجودی است کل‌یوم هو فی‌شأن (الرحمن ۳۱) ودیگر اسم اسم که الفاظاند و اسم قرآنی وعرفانی اول است نه‌دوم ولکن دوم ظل اوست قل‌ادعوا الله اوادعوا الرحمن ایاما تدعوا فله‌الاسماء الحسنی (اسراء آیه ۱۱۲) در این آیه کریمه میفرماید مرهورا اسماء حسنی است فهم کن آری لیس کمثله شیء و هوالسمیع البصیر (شوری ۱۰).

این ذات با صفت معینی بمثل چنین است که امواج دریا تطورات و شئون و شکنهای آب دریایند هر موجی آب متشأن به شکن و حدی است و این امواج‌را استقلال وجودی نیست اگرچه هیچ‌یك دریا نیستند ولی‌جدای از دریا هم نیستند، ذات آب با شکن خاصی موجی است این موج را یکی‌از اسماء بگیر و موج دیگر را اسمی دیگر و چون بخواهیم برای این اسمای شئونی دریا الفاظی باقتضاء خواص آب وغلبه وصفی از اوصاف آن در این مظاهر امواج وضع کنیم این اسماء لفظی اسمای اسمایند.

و بدانکه آن اسمی که موجب ارتقا و اعتلای گوهر انسانی است‌که تا کم کم بجایی میرسد که در مـاده کائنات تصرف می‌کند همان اسم عینی

است که چون انسان وجوداً و عیناً بهر اسمی از اسمای الهیه که کلمات کن او هستند متصف شود سلطان آن اسم و خواص عینی او در او ظاهر میشود که همان اسم میگردد آنگاه دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد.

پس معلومت شده است که هرچه رنگ وجود گرفته و میگیرد بدون هیچ استثناء اسم است و هرچه هست اسم‌الله است حتی دمهایی که برمی‌آوریم

دم چوفرو رفت ها است هو است چو بیرون‌رود
یعنی ازو در همه هـر نفسی های و هو است

آنکه ابن‌تر که در تمهید گفت معانی عدمیه باشند یا وجـودیة مراد همان است که قیصری در آغاز فصل ثانی مقدمات شرح فصوص گفت که: الصفات اما ایجابیة او سلبیه والا ولی امـا حقیقیة لااضافة فیها کالحیوة والوجوب والقیومیه علی احد معنییها (و هوالقائم بذاته والمقیم لغیره)، او اضافة محضة کالاولیة والآخریة، او ذواضافة کالربوبیه والعلم والارادة، والثانیه کالغنی والقدوسیة والسبوحیة. ولکل منها (ای من الصفات مطلقا) نوع من الوجود سواء کانت ایجابیة او سلبیه لان الوجـود یعرض العدم و المعدوم ایضا من وجه ولیست الاتجلیات ذاته بحسب مـراتبه التی تجمعها مرتبة الالوهیة الخ.

پس معانی یعنی صفات‌و عدمیه‌و وجودیة یعنی سلبیه وایجابیة وصفات سلبیه باینمعنی چون‌غنی و قدوسیه‌و سبوحیه که هریك مفید سلب نقص‌است. تجلیات همان ظهورات است کـه در لسان قرآن تعبیر به یـوم شده است کل یوم هو فی‌شأن یعنی بحسب کل ظهوراتش درشئون و تجلیات درمراتب الهیه دارد. ذات با صفت معینی اسم ذاتی است، و به اعتبار تجلی خاصی از تجلیات الهیه اسم فعلی است.

بسم‌الله الرحمن الرحیم

ح ــ از امیر (ع) روایت است که ظهرت الموجودات عن باء بسم‌الله و انا النقطة التی تحت الباء. علامة محمدبن حمزه معروف به ابن فناری در خطبه شرح مفتاح‌الانس در وصف رسول‌الله (ص) گوید: بل وقد ترقی‌فوق

القربین الی نقطة جامعة بین قرآنیة المحاذاة بمعناه، و بین فرقانیة المضاهاة لسیده ومولاه مرادش از قربین قرب نوافل و قرب فرائض است، و قرآن مقام جمع و فرقان مقام فرق است و بعبارت دیگر قرآن قضا و فرقان قدر است و کتاب الله هم قرآن است و هم فرقان، و فرقان آن تفصیل قرآن آنست و انسان کامل ختمی را بمقام احدیت جمع است یعنی جامع قرآن و فرقانست و از این مقام احدیة الجمع تعبیر به نقطه جامعه فرمود.

و نیز ابن‌فناری در همان خطبه پس از دوسطر گوید: ومن من منه و بامداده یمکن وصول النقطة المشار الیها بالوراثة.

این فقره حاوی چندین مطلب عظیم است که به‌اجمال اشاره می‌نماییم. ترجمه آن این است که از من و امداد رسول‌الله (ص) وصول به نقطه اشاره شده به آن به‌حسب وراثت امکان دارد.

کلمه بالوراثة متعلق به یمکن است، والنقطة المشار الیها آن نقطه جامعه است که در عبارت اول از او نقل کرده‌ایم.

وآن مطالب یکی این است که وصول به‌مقام احدیةالجمع برای دیگران هم امکان دارد جز اینکه این ولایت تکوینی است در فصوص الحکم وشرح علامه قیصری و دیگران برآن مقام احدیةالجمع و دیگر مقامات را که برای اولیاءالله کامل است تعبیر به نبوت انبائی فرموده‌اند که آنانرا منصب نبوت تشریعی نیست ولی نبوت انبائی هست، این نبوت عامه در اصطلاح خاصه است در کتاب انسان کامل فی‌الجملة بحث کرده‌ایم، و اگر این امکان نمی‌بود دعوت وسائط فیض دیگران‌را به سوی خودشان معنی‌نداشت، ولکم فی رسول‌الله اسوة حسنة شاهدی صادق است و سخنان بسیار از آیات و روایات در این‌باب ناطق است.

و دیگر از آن مطالب اینکه هر ولی که مستفیض می‌گردد از مشکوة ولایت ختمی است که من منه و امداده.

و دیگر اینکه بالوراثة است چه اینکه العلماء ورثة الانبیاء. ثقةالاسلام کلینی در اصول کافی (ص۲٤ ج۱ معرب) باسنادش از امام صادق (ع) روایت کرده است که قال (ع): ان العلماء ورثة الانبیاء و ذلك ان الانبیاء

لم یورثوا درهماً ولا دینارا وانما اورثوا احادیث من احادیثهم فمن اخذ بشیء منها فقد اخذ حظاً وافراً. الحدیث.

شیخ اکبر محیی‌الدین عربی در دیباچه فصوص الحکم گوید: ولست بنبی ولا رسول ولکنی وارث ولآخرتی حارث (ص۵۷).

و نیز در اوائل فص یوسفی آن (ص۲۲۹) دربارهٔ خود گوید: فانظر ما اشرف علم ورثة محمد (ص).

و همین عارف بزرگ محیی‌الدین را در فتوحاتش چه مکاشفاتی و مقامات و کرامات و بیاناتی از خود دارد این که یکی از آحاد رعیت است به‌حکم وراثت بدین‌پایه والا می‌رسد، پس تاچه پنداری درباره آنکه امام وارث خاتم (ص) است اعنی امیرالمؤمنین و برهان الموحدین و غایة العارفین علیاً علیه‌الصلوة والسلام. وارث نقطه جامعه بین قرآنیة المحاذاة و فرقانیة المضاهاة به‌نحو اکمل است. صدق ولی‌الله الاعظم فی‌قوله اناالنقطة التی تحت الباء.

بسم‌الله الرحمن الرحیم

ط ــ قال علی (ع): ظهرت الموجودات عن بسم‌الله الرحمن الرحیم (بحر المعارف عارف همدانی ص ۳۷٤).

الموجودات جمع محلی به الف ولام است که مفادش این است، هیچ موجودی در جمیع عوالم، از ذره تا بیضا، از قطره تا دریا از کران تا کران‌دار هستی همه وهمه از بسم‌الله الرحمن الرحیم ظاهر شده است که همه مظاهر بسم‌الله الرحمن الرحیم است بدون اینکه از این حکم یك نقطه تکوینی یا تدوینی خارج باشد.

و باید متوجه باشی که این ظهور انفطار موجودات از بسم‌الله الرحمن الرحیم است. افی‌الله شك فاطرالسموات والارض، فاطرالسموات والارض انت ولیی فی‌الدنیا والآخرة فطرةالله التی فطرالناس علیها و بعبارة اخری مراد از این ظهور قیام موجودات به بسم‌الله الرحمن الرحیم است و مانند اشتقاق کلمات از مصدرشان است چنانکه حدیث اشتقاق باین نکته عالیه

سامیه شاهد صادق است و در نهج‌الـولایه بـه بعضی از نکات آن اشارتی نموده‌ایم.

عزیزی نیکو گفته است:

مصـدر بمثل هستی مطلـق بـاشد
عـالم همه اسم و فعـل مشتق باشد
چون هیچ مثال خالی ازمصدر نیست
پس هرچـه در او نظر کنی حق باشد

و باز به‌هوش باش که هیچ ذره‌ای و هیچ دمی و حرفی و اشارتی و نیتی و قول و لفظی از ظهـرت «الموجودات» بـدر نیست بنابراین هر سوره‌ای از سوره‌های قرآن بسم‌الله الرحمن الرحیم است از سوره کتبی گرفته تا سوره قرآنی که درلوح محفوظ است و همچنین جز قرآن‌فتبصر.

به‌نکته‌سامیه این‌آیه‌توجه داشته‌باش که‌فرمود: اسرواقولکم اواجهروا به انه علیم بذات الصدور الا یعلم من خلق وهواللطیف الخبیر. آن نکته اینکه قول شما مخلوق خالق لطیف و خبیر است. و دیگر ببین اسم لطیف و خبیر در اینمقام چه‌قدر دلنشین است.

حدیث مذکور در دوچوب و یك‌سنگ (ص۱۸) مرحـوم اشکوری چنین آمده است: ونیز منسوب به‌آنحضرت است که فرموده است ظهرت الموجودات عن باء بسم‌الله وانا النقطة التی تحت الباء. و در نقطه بحث باید کرد.

این بود مقاله ما در پیرامون آیه مبارکه بسم‌الله الرحمن الرحیم، که مقاله‌ای ناتمام است لعل الله یحدث بعد ذلك امراً. امار ساله عارف برسی‌در تفسیر سورهٔ اخلاص:

تفسير سورة مباركه توحيد

تأليف صاحب مشارق انوار اليقين فى كشف اسرار امير المؤمنين (ع)

شيخ عارف حافظ رجب بن محمد برسى حلى رحمه‌الله تعالى

بسم‌الله الرحمن الرحيم

و بعد اعلم ان الحكمة تعبير معرفة فى اجل المعلومات بأجل المعلوم، و اجل المعلوم معرفة الواحد الحق والاحد المطلق الذى هوهو. و منهج الخلاص الجامع لهذا الاختصاص سورة الاخلاص التى هى سورة التوحيد و سورة التجريد و سورة الايمان و سورة الايقان، من قرأها فكأنما قرأ ثلث القرآن، ويتعلق ذكرها بالقلب والروح والعقل والجسم.

[قوله] عز وجهه وجل اسمه: قل هو المبدأ الاول والمبدأ الاول وجوده نفس حقيقته و عين ماهيته، والاول المطلق هوالذى غيره منه وليس هو من شىء فكونه ليس من شىء سلبى وكون غيره منه اضافى، والحضرة الالهية لايمكن الا ان يعبر عنها الجلال والعظمة الا بانه هو[1] و معرفة تلك الهوية غير معلوم للبشر و معرفتها باللوازم، واللوازم سلبية و ايجابية، واسم الجلال يتاول[2] السلب والايجاب ولاجرم كان اسمه الله جل من اسمه شارح لمعنى هو.

ثم عقب الاحدية وهى نهاية التوحيد واقصى غايات الواحدة، و ذكر فى اللوازم القريبة واقرب اللوازم فهى ذات الحق سبحانه انه واجب الوجود وواجب الوجود وجوده مبدأ لكل ماعداه. ومجمع هذين الامرين هوالالهية. وهوعبارة عن غناه عن الاشياء وتوقفها عليه والالهية البسيطة المجردة لايعبر عنها الا انه هو، ولابد لها من التعريف وتعريفها باقرب الاشياء لزوما وهى الالهيه الجامعة والسلب والايجاب فلذلك الى ذاته المقدسة (كذا) بصفاته المتوهمة التى هى عين تلك العين.

١ــ لايمكن ان يعبر عنها للجلال والعظمة الا بانه هو ــ ظ.

٢ــ و اسم الجلالة يتناول ــ ظ.

والمبدأ الاول لیس له شیء من المقومات فلیس الا وحدة مختصة فلا یعقل الا الذات المنزه عن جمیع الوجوه و تعریفها باللوازم القریبة اشارة الی وجوده الخاص لأن تعریف البسیط باللوازم کتعریف المرکب بالمقومات.

وقوله احد مبالغة فی الوحدة لأن الواحد مقول علی ما تحته بالتشکیك، والأحد المطلق لایقبل القسمة حساً ولاعقلا فهو اله واحد من جمیع الوجوه و انه غنی عن الکثرة من الاجناس والفصول وسائر وجوه التشبیه فانه سبحانه هو هو لذاته.

وقوله الصمد له معنیان: الاول لااول له، والثانی معناه السید. والاول سلبی لانه اشارة الی نفی الماهیة لان کل ماله ماهیة له جوف ومادة ومالیس له مادة لااعتبار له الا الوجود واجب الوجود، و واجب الوجود غیر قابل العدم فالصمد الحق اذا واجب الوجود.

وعلی التفسیر الثانی هو السید و هو اضافی لان معناه سید الکل، والاله هو الذی یکون کذلك والالهیة عبارة عن السلب والایجاب.

و قوله لم یلد ولم یولد: لما بین سبحانه ان الله هو جمیع الموجودات[1] و مفیض الجود علی سائر الماهیات بین انه یمتنع ان یتولد عن شیء لان کل متولد مستفید الوجود من غیره.

وقوله ولم یکن له کفواً احد: لما بین انه هو هو لذاته بین الواحد[2] الحق لیس له کفو. والکفو هو المساوی فی الوجود. والمساوی اما انه یساویه فی الصورة النوعیة، اوفی وجوب الوجود فلو کان له شریك فی نوعه کان متولد اعن غیره، وقد ابطله قوله الحق لم یلد ولم یولد. ولو کان له مساوفی وجوب الوجود کان وجوده من الجنس والفصل وهو فرد مجرد دل علیه قوله ولم یکن له کفواً احد.

فانظر الی کمال هذه السورة وما تضمنت من التوحید لانه سبحانه اشار اولا الی الماهیة المحضة التی لااسم لها الا انه هو. ثم عقب بالالهیة التی هی اقرب اللوازم لذلك الحقیقة و اشد تعریفا. ثـم عقب بذلك الاحـدیة لفائدتین الاولی[3] انه ترکب التعریف الکمال و عدل الی ذکر اللوازم لیدل

۱ــ هو مبدأ جمیع الموجودات ــ ظ.
۲ــ بین ان الواحد ــ ظ.
۳ــ عبارت سقط دارد.

على انه واحد من جميع الوجوه لأن من التعريف الكامل هو المركب من الجنس والفصل القريبين فيكون محدوداً والبارى عز اسمه لاجنس له فلا فصل له ولاتدرك حقيقته.

و رتب الاحدية على الالهية ولم ترتب الالهية على الأحدية لأن الالهية عبارة عن استغنائه عن الكل و احتياج الكل اليه ومن كان كذلك كان الهاً واحدا مطلقا. من صدر هى هى تقتضى الالهية (كذا).

ثم عقب بالصمدية فدل على معنى الالهية بالصمدية التى معناها وجوب الوجود. ثم بين سبحانه انه لايتولد عن غيره.

فمن اول السورة الى قوله الصمد فى بيان الذات و لوازمها، و انه غير مركب اصلا. ومن قوله لم يلد ولم يولد الى آخر السورة فى بيان انه ليس له مساو فى نوعه ولا جنسه.

و بهذا القدر يحصل معرفة الله تعالى و صفاته و كيفية صدور افعاله فلاجرم كان هذه السورة فى مقابل ثلث القرآن.

نوع سورة الاخلاص محكمة و كل مذهب يخالفها باطل.

قوله: احد، يدل على نفى الجسمية والجهة والحيز. اما نفى الجسم فلأن اقل الاجسام يكون مركبا من جوهرين و ذلك ينافى الواحدانية. و قوله احد مبالغة فى الوحدة الحقيقة منافية للجسم فالأحد الحق ليس بجسم.

واما انه ليس بجوهر فلان المنكرين لجوهر الفرد قالوا كل متحيز يجب ان يكون متميزا احدى جانبيه من الآخر (كذا) و كل متحيز منقسم و كل منقسم ليس باحد فالاحد لايكون جوهرا ولا متحيزاً.

والمثبتون للجوهر الفرد قالوا لو كان الاحد ينفى عن ذاته التركيب والتاليف و كذا ينفى عنه الضد والند فلو كان جوهراً فرداً لكان كل جوهر فرد مثاله فينتفى كونه احدا و هو احد فينتفى عنه المثل فلم يكن له كفواً احد فدلت هذه الآية على انه ليس بجسم ولاجوهر فوجب ان يكون منزها عن الجهات لان المختص بالجهة ان كان منقسماً فهو الجسم، و ان لم يكن منقسماً فهو الجوهر فدل قوله احد دلالة قطعية على انه ليس بجسم ولاجوهر ولا فى اصلا[١] والبرهان الذى وجب ان يكون لاجله احد هو الله.

١ــ ولا فى جهة اصلا ــ ظ.

و کونه الها یجب ان‌یکون غنیاً عمن سواه و الالکان مرکبا و مفتقراً لاجزائه و اجزاء غیره، فکونه الهاً یمتنع افتقاره الی غیره فـوجب القطع بانه‌لیس بجسم ولاجوهر ولا فی‌جهة، وکان قوله قل‌هوالله احد برهان‌قاطع علی ثبوت هذا المطلوب.

قوله: الصمد اشارة الی انه السید الذی یصمد الیه فی‌الحـوائج فهو الغنی عن‌الکل والمفتقر الیه الکل و ذلك یدل علی انه لیس بجسم والالکان محتاجاً فالمحتاج الی غیره لایکون صمداً مطلقا.

بیان ذلك انه لو کان فی‌حیز وان‌کان حلوله واجبا کانت ذاته مفتقرة الی المکان لم‌یکن صمداً غنیاً، وان‌کان جائزا احتاج الی مخصص و کونه محتاجا ینافی کونه غنیاً. فالأحد المطلق الصمد غنی عن الترکیب والتألیف والمکان والزمان، منزه عن‌الحدوث والحدثان.

وقوله ولم‌یکن له کفواً احد دل علی انه لیس بجسم لان الجـواهر متماثلة فلو کان جوهراً لکان له مثل، ولو کان جسما لکان مرکبا و مؤلفاو عاد اللازم المذکور فکانت‌هذه السورة من‌اعظم الدلائل علی‌انه لیس بجسم.

ابراهیم بفلول الکواکب[1] علی حدوثها فقال عنـد تمـام الاستدلال: وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض، وهذا یدل علی تنزیه‌الله عن الجسم والجهة لأن الاجسام متماثلة فلو کان جسماً و جوهراً جـاز علیه ما یجوز علی غیره من‌التغییر والمتغیر لایکون الهاً فالاله لیس بمتحیز اصلا.

الثانی انه لو کان جسماً لکان کل جسم مشارکاً له فی‌تمـام الماهیة، والقول بکونه جسماً یقتضی اثبات الشریك و ذلك ینافی قوله: و ما انامن المشرکین، فثبت ان العظماء من‌الانبیاء لکانوا قاطعین بتنزیه‌الله عن‌الجسمیة والجوهریة والشریك.

الثالث قوله تعالی لیس کمثله شیء، فلو کان جسماً لکان مثلا لسائر الاجسام.

الرابع قوله: وانه الغنی و انتم الفقراء فلو کان جسما لکان مرکبا و

۱ــ استدل ابراهیم بافول الکواکب ــ ظ.

مفتقرا و محتاجا فلم‌یکن غنیاً علی الاطلاق.

والخامس قوله الحی‌القیوم قائما بنفسه مقوم لغیره، فکونه قائماً بنفسه غنائه انه غنی[1] عن کل ماسواه، وکونه مقوما لغیره عبارة عن احتیاج ماسواه الیه‌فلو کان مفتقراً الی‌غیره و کان‌غیره غنیاًعنه فلایکون قیوما علی‌الاطلاق.

السادس وهو قیوم حق فلیس بجسم قطعاً.

السابع قوله هل تعلم له سمیاً، ولو کان جسما لکان کل واحد من الاجسام مثلا له.

الثامن قوله: هوالله الخالق الباریء المصور، والخالق هوالمقدر فلو کان جسماً لکان خالقا لنفسه وهو محال، ولو کان له جسم لکان له صورة و قد وصف نفسه بکونه مصورا فیلزم کونه متصورا.

التاسع قوله ولایحیطون به علما، وقوله لاتدرکه الابصار و ذلك یدل علی کونه منزها عن الصورة والشکل والالکان العلم والادراك محیطاً به.

العاشر قوله: له ما سکن فی‌اللیل والنهار وذلك یدل علی ان الزمان والمکان ملکه و ذلك یدل علی‌تنزیهه عن‌المکان والزمان.

الحادی عشر هوالاول والآخر و ذلك یدل علی ان ذاته متقدمة فی‌الوجود علی جمیع ماعداه، وباقیة فی‌الوجود علی جمیع ماعداه، و ذلك یدل کونه[2] قبل‌الزمان والمکان و علی بقائه بعدالزمان والمکان.

الثانی عشرقوله تعالی: فلاتجعلوا لله انداداً والند المثل‌فلو کان جسماً لکان مثلا لکل واحد من‌الاجسام.

الثالث عشر لوکان جسما لجاز علیه الحرکة والسکون ولو جاز علیه الحرکة والسکون لکان محدثا فلو کان جسماً لکان محدثاً و صدق به‌محال فکونه جسما محال.

الرابع عشر- لو کان جسماً لکان محتاجاً الی غیره و هو محال فکونه جسماً محال، بیان المرادانه لوکان متحیزاً لکان مرکباً و مؤلفاً و هومحال فکونه متحیزاً محال.

١ــ فکونه قائما بنفسه عبارة عن انه غنی ــ ظ.

٢ــ و باقیة فی‌الوجود علی جمیع ماعداه و ذلك یدل علی کونه ــ ظ.

این بود تمامت نسخه رساله برسی در تفسیر سورهٔ مبارك توحید که در تصرف این حقیر است و به بعضی از موارد آن تحریف روی داده است که‌باید باکمك نسخه دیگرتصحیح شود. تنمیق این رساله وحدت‌از دیدگاه عارف وحکیم در لیله دوشنبه نهم ربیع‌الثانی هزار و چهارصد و سه هجری قمری مطابق با چهارم بهمن ماه هزار و سیصد و شصت ویکم هجری دربلد طیبه قم به پایان رسید. دعویهم فیها سبحانك اللهم و تحیتهم فیها سلام و آخر دعویهم ان الحمدلله رب‌العالمین.

بسم‌الله الرحمن الرحیم

مراتب حمد ذات یکتائی را سزا است که اول و آخر و ظاهر وباطن قاطبهٔ مظاهر است. و قلم اعلای کلمات تامه نوریه‌اش لایزال بـر الـواح اوفاق آفاق وانفس، دائر و سائر است. و حقائق و رقائق اسمای جمالی و جلالیش علی‌الدوام در رابط بین قدیم و حادث أعنی کون جامع حقیقی، باهر و داهر است.

صلوات وسلام زاکی‌و نامی براسم اسمی‌و مبین حقائق اسماء ابوالقاسم محمد مصطفی که صلوة را به صلوة براو تشریف، و سراح مطلق وجـود ذی‌جودش سراج ظاهر و زاهر است.

و برآل او برزخ بین وجـوب و امکان و احسن منازل قرآن کـه معجزات قولیشان برعصمت و امامتشان حجت بالغ و برهان قاهر است.

سیما قائم آل‌طه و یس که از مرتبت وی فیض مقدس مترتب براقدس اقدم، وافر و فائر است.

وبعد در ایـن صحیفه مکـرمه مسماة به «نهج‌الولایة» از بقیةالله و تتمة النبوة، امام عالم انتظام و امان اهل ارض، خاتم الاولیاء علی‌الاطلاق، خلیفةالرحمن و صاحب‌الامر والسیف والزمان، کلمة الحق و لسان الصدق، قائم آل محمد (ص) ابوالقاسم محمدبن الحسن العسکری مهدی موعـود مظفر منتظر ـ علیهم‌الصلوة والسلام ـ سخن می‌رود.

مرجو از فیاض علی‌الاطلاق این‌که سالکان قاف قلب و قلم‌را آیتی

بسند بود، و برشاهق طود معرفت رایتی بلند. هم در جـواب سائلان لسان صدق و ناطق حق باشد، و هم درخطاب طالبان فصل خطاب وصوب صواب.

امام زمان کیست؟

امام زمان در عصر محمدی (ص) انسان کاملی است که جز در نبوت تشریعی و دیگر مناصب مستأثرهٔ ختمی، حائز میراث خاتم به‌نحو اتم است، و مشتمل برعلوم و احوال ومقامات او بطور اکمل است، و با بدن عنصری در عالم طبیعی و سلسلهٔ زمان موجود است چنانکه لقب شریف صاحب‌الزمان بدان مشعر است، هرچند احکام نفس کلیه الهیه وی براحکام بدن طبیعی او قاهر و نشأه عنصری او مقهور روح مجرد کلی ولوی اوست، و از وی به قائم و حجةالله و خلیفةالله و قطب عالم امکان و واسطهٔ فیض و به عناوین بسیار دیگر نیز تعبیر می‌شود.

این چنین انسان که نامش می‌برم　　من ز وصفش تـا قیامت قـاصرم

چنین کسی دراین زمان سرآل محمد (ص) اما م‌مهدی هادی‌فاطمی هاشمی ابوالقاسم محمد نعم‌الخلف الصالح و در يك دانه امام حسن عسکری علیه الصلوة والسلام است ان هذا لهو حق الیقین الحمدلله الذی هدانا لهذا و ما کنا لنهتدی لولا ان هدانا الله.

لزوم دونوع بحث بروجوب وجود حجت قائم

در این مقام دونوع بحث لازم است یکی کلی و دیگر شخصی.

مقصود از کلی این که براهین قطعی عقلی بر وجوب وجود حجتی قائم به‌طور دائم قائم‌اند، و به امتناع خلو عالم امکان از لزوم چنین واسطه فیض الهی حاکم‌اند که الامام اصله قائم و نسله دائم.

ومراد ازشخصی این که‌برهان معرف فردنیست که جزئی نه کاسب است و نه مکتسب، لذا باید آن‌را ازطریق دیگر شناخت چنانکه احادیث متظافره بلکه متواتره اهل عصمت و وحی، معرف شخص آن حضرت‌اند.

بلی حق این است که اگر کسی از اقامه یا ادراك برهان بر وجوب

وجود چنین انسان قاصر باشد احادیث جوامع روائی فریقین که درحقیقت بیانگر اسرار و بطون و تأویلات آیات قرآنی‌اند در اثبات مدعی کافی‌اند. بلکه راقم براین عقیدت صافی و خالص خود سخت راسخ است که امامیه را در این سر الهی فقط همان صحاح و سنن اهل سنت حجت بالغه است و نحن بحمدالله تعالی زدنا مع‌الایمان بالاخبار برهانا.

کثرت کتب و رسائل اعاظم علمای فریقین و تظافر و تواتر احادیث جوامع روائی آنان درامر صاحب‌الامر والزمان علیه‌السلام، علاوه‌بر اصول و براهین علمیه در معرفت اسرار و مقامات و درجات نفس ناطقه انسانی به حدی است که این فقیر الی‌الله تعالی بحث در اثبات وجوب وجود و غیبت وقیام وظهور آن حضرت را به مثل چون سخن در اثبات وجود شمس در یوم صحو بر دائره نصف‌النهار می‌بیند.

به شهادت جوامع روائی فریقین، نص به امامت و غیبت آن حضرت از نبی خاتم و اوصیای احد عشر ـ صلوات‌الله و سلامه علیهم ـ یکی پس‌از دیگری متواتر است چنانکه جناب شیخ اجل، ابن معلم مفید قدس‌سره در ارشاد فرموده است:

و کان‌الامام بعد ابی‌محمد علیه‌السلام ابنه المسمی باسم رسول‌الله صلی‌الله علیه‌وآله المکنی بکنیته. ولم‌یخلف ابوه‌ولدا ظاهراً ولاباطناً غیره. و خلفه ابوه غائباً مستتراً. و کان مولده لیلة‌النصف من شعبان من خمس و خمسین و مأتین. وامه ام‌ولد یقال لها نرجس. و کان سنه عند وفات أبیه علیه‌السلام خمس سنین، آتاه‌الله فیها الحکمة و فصل‌الخطاب و جعله آیة للعالمین. و آتاه الله الحکمة کما آتیها یحیی علیه‌السلام صبیاً. وجعله اماماً فی‌حال الطفولیة الظاهرة کما جعل عیسی‌بن مریم فی‌المهد نبیا.

وقد سبق النص علیه فی ملة‌الاسلام من نبی الهدی صلی‌الله علیه وآله، ثم من امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام، و نص علیه‌الائمة واحداً بعد واحد الی ابیه الحسن علیه‌السلام، و نص ابوه علیه عند ثقاته و خاصة شیعته، و کان الخبر بغیبته ثابتاً قبل وجوده، و بدولته مستفیضاً قبل غیبته و

هو صاحب السیف من‌الائمة الهدی علیهم‌السلام، والقائم بالحق المنتظر لدولة الایمان.

وله قبل قیامه غیبتان: احدیهما اطول من‌الاخری کما جائت بذلك الاخبار، فاما القصری منهما فمنذ وقت مولده الی انقطاع السفارة بینه وبین شیعته و عدم السفراء بالوفاة، و اما الطولی فهی بعد الاولی و فی‌آخرها یقوم بالسیف قال‌الله عزوجل: ونرید ان‌نمن علی‌الذین استضعفوا فی‌الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثین و نمکن لهم فی‌الارض ونری فرعون و هامان و جنودهما منهم ما کانوا یحذرون.

و قال تعالی: ولقد کتبنا فی‌الزبور من‌بعد الذکر ان الارض یرثهم عبادی‌الصالحون.

و قال رسول‌الله: لن تنقضی اللیالی والایام حتی یبعث‌الله رجلا من اهل‌بیتی یواطی اسمه اسمی یملأها عدلا و قسطاً کما ملئت ظلماً و جوراً.

و قال رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله: لولم یبق من‌الدنیا الا یوم واحد لطول‌الله ذلك الیوم حتی یبعث فیه‌رجلا من‌ولدی یواطی اسمه اسمی یملأها عدلا و قسطاً کما ملئت ظلماً و جوراً.

جناب شیخ الشیعه شیخ سعید محمدبن محمدبن نعمان حارثی عکبری مکنی به ابوعبدالله و معروف به ابن‌معلم و ملقب به مفید (متوفی ۴۱۳ هق) از نوادر ایام و از نوابغ اعاظم علمای اسلام است که معروف و مقبول نزد فریقین است. او را قریب دویست مصنف است که هریك از انفس کتب‌قیمه عالم اسلام است از آن جمله است کتاب الارشاد فی‌معرفة حجج‌الله علی‌العباد که در اثبات امامت به دلائل عقلیه و نصوص نقلیه است. این صحیفه مکرمه در زمان صفویه به قلم فصیح وبلیغ عالم ربانی مرحوم محمد مسیح کاشانی ترجمه به فارسی و به اسم تحفه سلیمانی موسوم شده است و در سنه هزارو سیصد و سه در ایران به خط نستعلیق ممتاز به قطع رحلی و چاپ سنگی به حلیت طبع متحلی شده است، ترجمه عبارت مذکور را از این کتاب نقل می کنیم:

امام بعد از ابی محمد علیه‌السلام پسر والاگهر اوست که مسمی به‌اسم

مبارك رسول خدا صلی‌الله علیه وآلـه و مکنی بـه کنیه طیبه او است. و واگذاشت پدر بزرگوارش فرزندی به حسب ظاهـر و باطن بغیر از آن حضرت. و واگذاشت او را در حالتی‌که غایب و مستتر بود همچنانکه در پیش ذکر شد. و مولد شریف آن‌حضرت شب نیمه شعبان بود ازسال دویست و پنجاه و پنجم. مادر معجزپرورش امـام ام ولـدی بود که او را نرجس می‌گفتند، و سن مبارکش در وقت وفات پدر بزرگوار خود پنج سال بود و در آن سن، الله تعالی بـه او داده بود حکمت وفصل خطاب را، و او را آیتی ساخته بود و از برای عالمیان همچنان‌که یحیی علیه‌السلام را در سن کودکی حکمت داد، و اورا در حال طفولیت ظاهره آیت و حجت ساخت همچنان که عیسی‌بن مریم علیه‌السلام را در گهواره پیغمبر کرد.

و به تحقیق‌که نص برآن حضرت درملت اسلام پیرایهٔ سبقت یافته بود از نبی هدی صلی‌الله علیه وآله، و بعـد از آن از امیرالمؤمنین علی‌بـن ابی‌طالب علیه‌السلام و پدر بزرگوارش نزد کسانی‌که محل وثـوق و از خاصان شیعه او بودند نص برآن حضرت به امامت، و اشاره به او به خلافت می‌فرمـوده. و پیش از آن کـه آفتاب جهانتاب وجـود لازم السعودش روشنی‌بخش عرصهٔ امکان شود خبر درباب غیبت آن سرور ثابت و به‌دولت او قبل از غیبت مستفیض و متواتر بود. و اوست صاحب سیف از جملهٔ ائمه هدی علیهم‌السلام و قائم به‌حق و منتظر از برای دولت ایمان.

و او را پیش از قیام‌و ظهور دو غیبت است که یکی اطول از دیگری است همچنانکه در اخبار بسیار وارد شده اما غیبت قصری‌که آن را غیبت صغری گویند پس از وقت ولادت لازم السعادت است تا انقطعاع سفارت و رسالت میانهٔ او و میانه شیعیان او، و سفراء به وفات معدوم شدنـد. و اما غیبت طولی که آن‌را غیبت کبری گویند پس آن بعد از غیبت اولی است و در آخر غیبت کبری قیام خواهد فرمود با سیف، قال‌الله عزوجل: ونرید ان‌نمن علی‌الذین استضعفوا الآیة، و قـال سبحانه و تعالی: و لقـد کتبنا فی‌الزبور.. الآیة.

و رسول خدا صلی‌الله علیه وآله فرمـوده است کـه هرگز منقضی

نخواهد شد ایام و لیالی تا این که مبعوث سازد الله تعالی مردی از اهل‌بیت مرا که اسمش با اسم من موافق باشد، پر می کند زمین را از عدل و داد همچنان که پرشده است از ستم وجور و بیداد.

و باز از جناب مستطاب نبوی صلی‌الله علیه وآله مروی است که می‌فرماید اگر باقی نماند از دنیا مگر یك‌روز البته دراز می کند الله‌تعالی آن روز را تا این که برانگیزد در آن روز مردی از اولاد مرا که اسمش همچو اسم من باشد پرمی‌کند دنیا را ازعدل و قسط همچنان که پر است از ظلم وجور. انتهی

راقم گوید: چند کتابی از مخطوط و مطبوع از شیخ مفید قدس‌سره که در تصرف این حقیر است پنج‌رساله در اثبات حجت و امامت و غیبت حضرت امام منتظر علیه‌السلام است، از آن جمله است رساله‌ای در جواب سؤال ماالسبب الموجب لاستتار الامام و غیبته، و دیگر الفصول العشرة فی‌الغیبة، و دیگر ماالدلیل علی وجود الامام صاحب‌الغیبة، علاوه این که در کتاب ارشاد یاد شده چند فصل در امور مذکوره بحث کرده است و علاوه‌بر دلائل عقلیه، نصوص نقلیه نیز روایت کرده است.

برهان بر امکان دوام بدن عنصری

اهم معارف در معرفت وسائط فیض الهی معرفت نفس انسانی است، بلکه معرفت نفس قلب و قطب جمیع مباحث حکمیه، و محور تمام مسائل علوم عقلیه و نقلیه و اساس همه خیرات و سعادات است و معرفت آن اشرف معارف. چون جنس این گوهر نفیس شناخته شود، صولت انکار در اینگونه مسائل ضروری نظام احسن ربانی مبدل به دولت اقرار می گردد.

و مطلب عمده همین است که این بزرگترین کتاب الهی به نام انسان را فهمیده ورق نزده‌ایم، و به مطالعه مطالع کلمات و آیات آن بسرنبرده‌ایم، و از آن درهمین حدعادی غاذی و نامی ومتحرك بالاراده آگاهی یافته‌ایم.

غرض این است که در راه اعتلای به‌معارج مقامات انفسی، و وقوف به مواقف این صحیفه الهی باید خدمت استاد کرد، استادی سفر کرده و

زبان‌فهم. من‌هم مدعی نیستم که عهده‌دار تحدید حقیقی و تعریف واقعی آن هستم، ولکن از استمداد انفاس قدسی اولیای حق، با بضاعت مزجاتم در حد استطاعت و وسع، به‌وصف اسم و رسم آن می‌پـردازیم، و در ارتباط با موضوع شریف رساله، هدایائی که برخی از نتائج بحث است اهداء می‌نماییم ان الهدایا علی مقدار مهدیها.

انسان یك حقیقت ممتد از فرش تا عرش است که ما جعل‌الله لرجل من‌قلبین فی‌جوفه، مرتبهٔ نازله او بدن اوست که در این نشأة بدن عنصری اوست که باهمین وصف عنوانی بدن در حقیقت روح متجسد است، و ان شئت قلت گوهری جسمانی است که به اوصاف جسم چون شکل و صورت و کیفیت و کمیت و غیرها متصف است.

روح او گوهری نورانی است که از مشاین طبیعت منزه است، وآنرا مراتب تجرد برزخی و عقلانی و فوق تجرد عقلانی است که حد یقف ندارد، و در هر مرتبه حکمی خاص دارد و در عین‌حال احکام همه مراتب، ظهور اطوار وجودی اوست، ما لکم لاترجون لله وقاراً وقد خلقکم اطواراً.

مرتبهٔ نازله آن محاکی مرتبه عالیه اوست چنانکه در سلسله طـولیهٔ وجود هردانی ظل عالی است و نشأه اولی مثال نشأه اخری است ولقدعلمتم النشأة الاولی فلولا تذکرون. از صادق آل محمد (ص) مأثور است که ان‌الله عزوجل خلق ملکه علی‌مثال ملکوته، و اسس ملکوته‌علی مثال‌جبروته لیستدل بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته.

بدن عنصری از عالم طبیعت است که همیشه در تجدد است و صورت عالم طبیعت لاینقطع تبدیل می‌شود چه آسمانها و چه زمینها زیرا که‌طبیعت مبدأ قریب حرکت است و علت حرکت باید متجدد باشد چنانکه در حکمت متعالیه مبرهن است که الحجة العمدة علی‌الحرکة فی‌الجوهر هی ان‌جمیع الحرکات سواء کانت طبیعة او ارادیة اوقسریة مبدأها هـوالطبیعة و مبدأ المتجدد یجب ان یکون متجدداً فالطبیعة یجب ان تکون متجددة بحسب الذات.

و آیات قرآنیه ازقبیل بل‌هم فی لبس من‌خلق جدید، وهی تمرمر

السحاب، یوم تبدل الارض غیر الارض را به این معنی گرفته‌اند.

بنابر این عالم غایتی دارد که به تکمیل از هیولای اولی و اتحاد بـه صور بسیطه و مرکبه حیوانیه، و انسانیه، و عقلیه به مراتب عـالیه و فنای محض می‌رسد که کل شیء هالك الا وجهه، فان نهایات الحراك سکون.

پس نفس به واسطه طبیعت دارای جنبه‌تجدد است که بقا وثبات ندارد، و خود بذاتها جنبهٔ بقاء است که خلقتم للبقاء لاللفناء. و به عبارت اخری: نفس به جنبهٔ حسی در تبدل است و به جنبه عقلی ثابت.

در عین حرکت طبیعت، صورت شیء به تجدد امثال محفوظ است. انسان دائماً به حرکت جوهری و تجدد امثال در ترقی است، و از جهت لطافت و رقت حجاب، ثابت می‌نماید. حجاب همین مظاهر متکثره‌اند که به‌یك معنی حجاب ذاتند تقدست اسمائه.

و لطافت و رقت حجاب به این معنی است که صانع واهب الصور به اسم شریف مصور و به‌حکم کل یوم هو فی شأن آن فـآن و لحظه فلحظه آنچنان ایجاد امثال می‌نماید که محجوب را گمان رود همان یك‌صورت پیشینه و دیرینه است.

به مثل کسی در کنار نهر آب تندرو عکس خود را در زمان ممتد، ثابت وقار می‌بیند و حال این که عکس از انعکاس نور بصر در آب است و آب قرار ندارد و دمبدم‌عکس جدیدی مثل سابق احداث می‌شود.

هرنفس نـو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نـو شدن انـدر بقـا
این درازی مدت از تیزی صنع می‌نمایـد سرعت انگیزی صنع

پس انسان ثابت سیال است. سیال است در طبیعت، و ثـابت است در گوهر روح که‌مغتذی به‌صور نوریه مجرده حقائق علمیه‌است فلینظر الانسان الی طعامه، انسان من‌حیث هو انسان طعام او غذای مسانخ اوست باقرعلوم نبیین به زید شحام در تفسیر طعام فرمود: علمه الذی یأخذه عمن یأخذه.

غذاء باهمه اختلاف انواع و ضروب آن، مظهر صفت بقاء و از سدنه اسم قیوم و بامغتذی مسانخ است و تغـذی حب دوام ظهور اسم ظاهـر و احکام آنست.

حقائق علمیه صور فعلیه‌اندکه به کمال رسیده‌اند و حرکت در آنها راه ندارد وگرنه باید بالقوه باشند و لازم آیدکـه هیچ صورت علمیه‌ای متحقق نباشد و به‌فعلیت نرسیده باشد پس علم و وعای علم مجرد و منزه از ماده و احکام آنند.

و چون انسان ثابت سیال است، هم براهین تجرد نفس در وی برقوت خود باقی است، وهم ادله‌حرکت جوهرطبیعت صورت جسمانیه. نتیجه بحث این که: علم و عمل عرض نیستند بلکه دوگوهر انسان‌سازند و نفس انسانی به‌پذیرفتن علم و عمل توسع و اشتداد وجودی پیدا می‌کند و گوهـری نورانی می‌گردد. علم سازنده و مشخص روح انسانی، و عمل سازنـده و مشخص بدن انسانی در نشئات اخروی است. و انسان را بدنهای در طول هم به‌وفق نشئات است و تفاوت ابدان به نقص و کمال است.

و چون روح انسان براثر ارتقاء و اشتداد وجودی نـوری، از سنخ ملکوت و عالم قدرت وسطوت می‌گردد، هرگاه طبیعتش را مسخر خود کند و برآن غالب آید، احکام عقول قادسه و اوصاف اسمای صقع ربوبی بروی ظاهر گردد تا به‌حدی‌که وعای وجودش، وعای وجود مجـردات قاهره و بسائط نوریه دائمه گردد و متخلق به اخلاق ربوبی شود.

نتیجه بی‌دغدغه‌ای که از این تحقیق حاصل است امکان دوام چنین انسانی در نشأه عنصری است. چنانکه در مقابل، انسانی که احکام طبیعت و لوازم آن بروی غلبه کرده است به‌سبب سرعت تحلیل بـدن عنصری مرکب، عمر کوتاهی خواهد داشت.

خواجه در تنسوخ‌نامه در صفت زر گوید: اما صورت جوهر زر به هیچ چیز ازکیفیات عناصر اربعه فساد نپذیرد، و هیچ قوت عنصری او را باطل نتواند کرد، و بیشتر فلزاتی راکه بااو امتزاج دهند او را بسوزاند و زر خالص بماند و غش را ازاو پاك گرداند. واگر زر خالص را مدتهای مدید در زیر زمین پنهان دارندهیچ چیز از او کم نگردد ولون آن متغیر نشود بخلاف جواهر دیگر.

و در صفت نقره گوید: نقره زر است اما پایندگی آن چندان نیست

که از آن زر، و زود به داروها سوخته و ناچیز گـردد، و در زمین بـه روزگار دراز خاکستر شود.

این بود کلام خواجه از کتاب یاد شده و غرضم از نقل آن این است که کیمیاگر به علم و صنعت خود نقره را زر خالص می‌گرداند که نقره ناپایدار زر پایدار می‌گردد، اگر انسان کامل کیمیا کار بلکه به علم کیمیا آفرینش بدن عنصریش‌را قرنها پاینده و پایداربدارد چه‌منعی متصور است؟

مرحوم حاج زین‌العابدین شیروانی در کتاب شریف بستان السیاحه (ص ۵۳۹ چاپ سنگی) در ذکر آن جناب گوید:

«حضرت واهب‌العطایا آن حضرت را مانند یحیی علیه‌السلام درحالت طفولیت حکمت عطا فرمود، و درصغر سن امام انام گردانید. وبسان عیسی‌ـ بن مریم (ع) در وقت صباوت بـه مرتبه ارجمند رسانید. عـجب است از اشخاصی که قائل‌اند براین که خواجه خضر و الیاس از انبیاء، و شیطان و دجال از اعداء درقید حیاتند، و انکار دارند وجود ذیجود صاحب الزمان را و حال آنکه آن حضرت افضل است از انبیاء سلف، و اوست ولد صاحب نبوت مطلقه و ولایت کلیه.

عجب‌تر آن‌که بعضی از متصوفه که خود را از اهل دانش شمارند و از ارباب بینش پندارند قائلند براین‌که درملك هندوستان درمیان برهمنان وجوکیان مرتاضان و ریاضت‌کشان می‌باشند که به سبب حبس نفس و قلت اکل چند هزار سال عمر کرده و می‌کنند، با وجود این منکر وجود آن حضرت‌اند.

فقیر گوید: انکار وجود آن حضرت در حقیقت انکار قدرت باری تعالی است منت خدای را که فقیر را همچنان آفتاب روشن که کیمیاگر از اجزای متفرقه اکسیری ساخته برنقره طرح می‌کند و آن نقره راطلای احمر می‌سازد و حال آن‌که نقره در اندك زمان پوسیده و نابود می‌شود و طلا برعکس آن چند هزار سال بریك منوال است و نابـود نمی‌شود، پس اگر ولی خدا مانند آن کیمیاگر از اکسیر التفات خویش بدن خـود را همرنگ روح گرداند و باقی و دائم سازد بعید نخواهد بود. آنانکه منکر

وجود آن حضرتند ولفظ مهد وصاحب‌الزمان را تأویل می کنند از کوردلی ایشانست والا به‌اندك شعوری چه جای انکار است والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم.

این بود کلام محققانه مرحوم شیروانی در بستان السیاحة که به‌عنوان مزید بصیرت نقل آن‌را مغتنم دانسته‌ایم.

ایمان به مهدی موعود و ایقان به غیبت و ظهور آن حضرت از بدأ اسلام مرکوز اذهان مسلمین بود

اگر کسی در خصوص شخص حضرت مهدی موعود محمدبن حسن عسکری (ع) و جزئیات حالات و امامت و غیبت و علائم ظهور او، اندك تتبعی در جوامع روایی فریقین و کتب سیر وتواریخ آنان بنماید، به‌حقیقت بروی مسلم خواهد شد که ایمان به‌مهدی موعود و ایقان به غیبت و ظهور آن حضرت از بدأ اسلام مرکوز اذهان مسلمین بود.

روایات صادر از پیغمبر و اوصیای احد عشر بلکه توقیعات و وقایع زمان غیبت صغری و اخبار به مغیبات و اظهار کرامات خود آن‌بزرگوار امام زمان، به حدی است که اگر کسی از روی انصاف درآنها غور و تدبر کند و غرض‌ورزی و لجاجت در کار نباشد جز اعتراف به امامت و غیبت وجود ذی‌جود آن جناب چاره‌ای ندارد هرچند که از اقامه دلیل عقلی بر لزوم وجود حجت واسطه بین مفیض و مستفیض علی‌الدوام عاجز باشد. این اخبار وحی آثار همه بطون و اسرار آیات قرآنیه‌اند که از زبان قرآنهای ناطق صادر شده‌اند، این‌دو روایت در این مقام مشتی از خروارها و اندکی از بسیارها است:

فی کتاب الاحتجاج للطبرسی عن‌الاصبغ بن‌نباتة قال کنت عند امیرالمؤمنین علیه‌السلام اذجائه ابن‌الکواء فقال‌یا امیرالمؤمنین ما قول‌الله عزوجل‌لیس‌البربان تأتوالبیوت‌من‌ظهورها ولکن‌البر من‌اتقی‌واتوا البیوت من ابوابها (بقره ۱۸۹)؟ فقال علیه‌السلام: نحن‌البیوت التی امرالله ان‌یؤتی من ابوابها نحن ابواب‌الله و بیوته التی یؤتی منها فمن بایعنا و اقربولایتنا

فقد اتی البیوت من ابوابها، ومن خالفنا وفضل علینا غیرنا فقد اتی البیوت من ظهورها.

و قال ابوجعفر الباقر علیه‌السلام: آل‌محمد ابواب‌الله وجلیله والدعاة الی‌الجنة والقادة الیها والادلاء علیها الی یوم‌القیمة.

واز جمله اخبار به‌مغیبات که‌خود حضرت بقیة‌الله فرمود خبر به وفات ابوالحسن علی‌بن محمد سمری که آخر سفرای آن جناب بود می‌باشد که در این توقیع بدو مرقوم فرمود:

بسم‌الله الرحمن الرحیم یاعلی‌بن محمد السمری اعظم‌الله اجراخوانك فیك فانك میت مابینك وبین ستة ایام فـاجمع امرك ولا توص الی احـد فیقوم مقامك بعد وفاتك فقد وقعت الغیبة التامة فلا ظهور الا بعد اذن‌الله تعالی ذکره وذلك بعد طول‌الأمد و قسوة القلوب و امتلاء الارض جوراـ الحدیث، ولما کان الیوم السادس عادوا الیه وهو یجود بنفسه فقال له بعض الناس من وصیك من‌بعدك؟ فقال لله امرهو بالغه و قضی.

فصل چهارم غیبت شیخ طوسی در ظهور معجزات دال‌بر صحت‌امامت آن جناب در زمان غیبت است و در آغاز فصل یاد شده فرمود: و اماظهور المعجزات الدالة علی صحة امامته فی‌زمان الغیبة فهی اکثر من ان‌تحصی غیر انا نذکر طرفامنها (ص۱۸۲ چاپ تبریز).

غرض از ایجاد انسان، و سر مطلق ایجاد

برمبنای تحقیق اهل شهود که واحد شخصی بـودن وجـود است، هرجا که سلطان وجود نزول اجلال فرمود عساکر اسماء و صفاتش درمعیت او بلکه در زیر علم عزت او سبحانه می‌باشند همانطور که در مصباح‌الانس آمده است که: ان کل شیء فیه‌الوجود ففیه الوجود مع لوازمه فکل شیء فیه کل شیء ظهر اثره ام‌لا. (ص۳۰۵ چاپ سنگی)، و همچنان‌که درمطلع خصوص الکلام فی معانی فصوص الحکم آمده است که: ان لوازم الوجود موجـودة فی‌کل ماله وجود الا انها ظاهرة الوجود فی‌البعض و بـاطنة فی‌الآخر. (ص۳۸٤ چاپ سنگی).

مطرز اوراق گوید: اگر نظر اصحاب کمون برمبنای این رأی سدید و قول ثقیل باشد فنعماهو. و دور نیست که قدمای حکماء برایـن محمل سخن رانده باشند ولکن متاخران به‌ظاهر گفتارشان رفته و بر آن اعتراض نموده و طعنها وارد کرده باشند چنانکه نظائر آن بسیار است و ورود در تفصیل موجب تطویل و خروج از موضوع رساله میشود.

اسمای حسنی که خارج از حـد احصایند، تعینات شئـون الهی و خصوصیات نسب علمیه و صور عینیه او هستند که عین، ظاهر او سبحانه، و شأن باطن اوتعالی شأنه است چه این که حق به‌حسب عین احدی، و به حسب اسماء کثیر است و کون در لسان صدق این فریق جمع بین آن دو است و انسان کامل که جامع آثار کل اسماء است کون جامع است که مرآة جامعه بین صفات قدم و حدثان یعنی برزخ بین وجوب و امکان است.

تجلی حق متحقق به کمال ذاتی، متوقف برظهور است هرچند به‌حسب ذاتش منزه از استکمال بمصالح و اغراض و غنی از عالمین است. و مظهر اتم آن، مربوب اسم شریف الله است که قبله و قدوه جمیع اسماء و غـایت حرکت وجودی و ایجادی و کمال عالم کونی طبیعی و مقصد نهائی قوافل نشأه عنصری، اعنی انسان کامل است که آخر مظاهر است و از اینجا غرض و سر یاد شده حاصل گردد فافهم.

فیض الهی منقسم به اقدس و مقدس است و مقدس مترتب بر اقدس است چه اقدس عبارت از تجلی حبی ذاتی موجب وجود اشیاء و استعدادات آنها در حضرت علمیه است چنانکه خود فرمود کنت کنزا مخفیا فاحببت‌ان اعرف. و فیض مقدس عبارت از تجلیات اسمائیه است که موجب ظهور آنچه را که استعدادات اعیان ثابته در خارج اقتضاء دارد می‌باشد.

و به بیان دیگر، به فیض اقدس اعیان ثابته و استعدادات اصلیه آنها در حضرت علمیه حاصل می‌شود، و به فیض مقدس آنچه را که آن اعیان ثابته با لوازم و توابع‌شان در خارج اقتضاء می کند حاصل می گردد، لذادر وجه تسمیه فیض به اقدس گفته‌اند که اقدس است ازاین که فیض غیرمفیض

باشد و یا اقدس از شوائب کثرت اسمائیـه و نقائص حقائق امکانیه است بخلاف فیض مقدس.

کمال عالم کیانی و غرض آن انسان کامل است

عالم کارخانه عظیم انسان‌سازی است که اگر این چنین انسان یعنی انسان بالفعل که از آن تعبیر به انسان کامل می‌شود، تولید نکند عبث در خلقت لازم آید، اما خلقت سایر مکونات به طفیل اوست.

تو اصل وجود آمدی از نخست   دگر هرچه باشد همه فرع تست

شیخ رئیس را در مبدأ و معاد کلامی بکمال در این مطلب سامی است که:

کمال العالم الکونی ان یحدث منه انسان وسائر الحیوانات والنباتات یحدث امالأجله، و اما لئلا تضیع المادة کما ان البناء یستعمل الخشب فی غرضه فما فضل لایضیعه بل یتخذه قسیاً و خلالا و غیر ذلك. و غایة کمال الانسان ان یحصل لقوته النظریة العقل المستفاد، و لقوته العملیة العدالة و هیهنا یتختم الشرف فی عالم المواد.

حاصل این که مقصود از خلقت منحصر در انسان کامل است و خلقت سایر اکوان از جمادات و نباتات و حیوانات از جهت احتیاج به ایشان در معیشت و انتفاع به‌آنها درخدمت است. و تاآنکه مواد ضایع ومهمل نگردد، صاف و زبدهٔ مواد خلقت انسان گردیده است؛ چـه حکمت الهیه و رحمت ربانیه اقتضا می کند که هیچ حقی ازحقوق فوت نشود بلکه هرمخلوقی بقدر استعداد خود به سعادت خود برسد. پس به‌مبنای قویم حکیم انسان کامل غایت عالم کونی و نشأه عنصری می‌باشد و هیچگاه از چنین انسان خـالی نیست فافهم.

در اتحاد نفوس مکتفیه به نفس رحمانی و عقل بسیط

بدانکه در صحف کریمه اهل تحقیق محقق است کـه صادر نخستین نفس رحمانی است و آن اصل اصول و هیولای عوالم غیرمتناهی و مـاده تعینات است و از آن تعبیر به‌تجلی ساری ورق منشور و وجود منبسط و نور مرشوش نیز می کنند والصادر الاول هوالوجود العام المفـاض عـلی

اعیان المکونات ما وجد منها و مالم یوجد مما سبق العلم بوجوده و هذا الوجود مشترك بین‌القلم الاعلی الذی هواول موجود المسمی ایضاً بالعقل الاول و بین سائر الموجودات. قلم اعلی یا عقل اول مخلوق اول است که یکی از تعینات صادر نخستین است و مظهر اسم شریف مدبر است بلکه به دیده تحقیق چنانست که در نفخات الهیه فرموده است: حقیقة القلم الاعلی المسمی بالعقل الاول عبارة عن‌المعنی الجامع لمعـانی التعینات الامکانیة التی قصد الحق افرازها من‌بین الممکنات الغیر المتناهیة و نقشها علی‌ظاهر صفحة النور الوجودی بالحرکة العینیة الارادیة و بموجب الحکم العلمی الذاتی (ص۲۷ مصباح‌الانس) غرض این که اول ما خلق‌الله القلم، اول ما خلق‌الله العقل و در خلق معنی تقدیر مأخوذ است در مصباح فیومی است که اصل الخلق التقدیر یقال خلقت الادیم للسقاء اذا قدرت له. و زمخشری در اساس گوید: خلق‌الخراز الادیم و الخیاط الثوب قدره قبل القطع.

نفس رحمانی را حقیقت محمدی نیز گویند زیرا که نفس اعدل‌امزجه که نفس مکتفیه است به‌حسب صعود و ارتقای درجـات و اعتلای مقامات عدیل صادر اول می گردد هرچند از حیث بدأ تکون و حـدوث همچون دیگر نفوس عنصریه جسمانی است. بلکه فراتر از عدیل مذکـور، اتحاد وجودی با وجود منبسط می‌یابد در این مقام جمیع کلمات وجودیه شئون حقیقت او می گردند. شیخ عارف محقق محیی‌الدین عربی‌را درباب یکصدو نود و هشتم فتوحات مکیه که در معرفت نفس به فتح فاء و اسرار آن است در این مطلب سامی کلامی نامی است و خلاصه آن اینکه:

الموجودات هی کلمات‌الله التی لاتنفد کما فی‌قوله تعالی قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی الآیة، و قال تعالی فی حق عیسی و کلمة القاها الی مریم، وهو عیسی فلهذا قلنا ان الموجودات کلمات‌الله ــ الی ان قال: و جعل النطق فی‌الانسان علی اتم الوجوه فجعل ثمانیة و عشرین مقطعاً للنفس یظهر فی کل مقطع حرفاً معینا هو غیرالآخر، ماهو عینه مع کونه لیس غیر النفس فالعین واحدة من‌حیث انها نفس، و کثیرة من‌حیث المقاطع.

این نفس که وجود منبسط است چـون اصل جمیع تعینات و کلمات

وجودیه است وی را به لحاظ اصل بودن که فاعل است اب‌الاکوان گویند ـ چنان‌که بـه لحاظ هیولای تعینات وجـودیه کون به‌مبنای اهل تحقیق ـ بودنش که قابل است ام عالم امکان دانند و چون نفس مکتفیه در قـوس صعود قابل اتحاد وجودی باوی است به‌اوصاف وی متصف شود که هم از جنبه فاعلی اب الاکوان گردد و هم از جنبه قابلی ام‌عالم امکان و هکذا در دیگر اوصاف کمالیه.

و نیز بـدان که مرد از سریان ولایت کـه در السنه اهـل تحقیق دائر است، همین سریـان وجود منبسط و نفس رحمـانی و فیض مقـدس است، چنان که فرموده‌اند: وجود و حیات جمیع موجـودات به مقتضای قوله تعالی ومن الماء کل شیء حی به سریان ماء ولایت یعنی نفس رحمانی است که به منزلت هیولی و به‌مثابت مادهٔ ساری در جمیع موجودات است. و همین نفس رحمانی را حقیقت انسانیه نیز گویند که عالم را صورت حقیقت انسانیه گفته‌اند چنانکه علامه قیصری در فصل هشتم مقدمات شرح فصوص الحکم فرماید: العالم هو صورة الحقیقة الانسانیة الخ در نیل به این مطلب اعلی، باید از مبحث اتحاد نفس باعقل بسیط که در حکمت متعالیه مبرهن است، مدد گرفت والله یهدی من یشاء الی سواءالسبیل.

از این بحث شریف در علم انسان کامل که کل شیء احصیناه فی امام مبین، و علم آدم الاسماء کلها، و در ضبط و احاطهٔ او جمیع حضرات را ـ حضرات در اصطلاح اهل تحقیق، و در مبین حقائق اسماء بـودنش، و در تصرف او در ماده کائنات که جمیع موجودات عینی به‌منزله اعضا وجوارح وی می گردند و اینکه تأثیر در عالم سفلی تحقق نمی‌یابد مگر به تایید از عالم علوی که انسان واجد عالم علوی تواند تأثیر درسفلی کند. باید آگاهی یافت و مقام انسان کامل را شناخت.

از سر نفس رحمانی دانسته می‌شود که کلام زائد برذات متکلم نیست چه کلمات وجودیه همه‌تعینات نفس رحمانی‌اند و نفس مؤید مکتفی درمقام ارتقای وجودی به‌نفس رحمانی‌را رتبه‌فوق خلافة کبری است. اذا شاءالحق تعالی بسابق عنایته ان یطلع من اختاره من عبیده علی حقائق الاشیاء علی

نحو تعینها فی‌علمه جذبه الیه بمعراج روحانی فیشاهد انسلاخ نفسه عن بدنه و ترقیه فی‌مراتب العقول والنفوس متحدا بکل عقل و نفس طبقة بعد طبقة اتحاداً یفیده الانسلاخ عن جملة من احکامه الجزئیة و احکامه الامکانیة فی کل مقام حتی یتحد بالنفس الکلیة ثم بالعقل الاول ان کمل معراجه فیظهر جمیع لوازم ماهیته من حیث امکاناتها النسبیة ماعـدا حکما واحدا هـو معقولیة کونه فی‌نفسه ممکنا فی‌العقل الاول فیثبت المناسبة بینه و بین ربه و یحصل القرب الذی هو اول درجات الـوصول و یصح له الأخذ عن‌الله بدون واسطة کمافی شأن العقل الاول، و للانسان ان‌یجمع بین الأخذ عن‌الله تعالی بلاواسطة العقول والنفوس بموجب حکم امکانه الباقی و بین الأخذ عن‌الله تعالی بلاواسطة بحکم وجوبه فیحل مقام الانسانیة الحقیقیة التی‌فوق الخلافة الکبری، هذا ما أبانه الصدر القونوی فی‌الهادیة.

و نیز به نقل چند جمله‌ای از کلمات مکنـونه صدرالمتألهین تبرك می‌جوییم: در کتاب مفاتیح گوید: ان الانسان الکامل حقیقة واحدة و له اطوار و مقامات و درجات کثیرة فی‌القیود وله بحسب کل‌طور و مقام اسم خاص.

و نیز در مورد دیگر گوید: النفس الانسانیة من شأنها ان تبلغ الی درجة یکون جمیع الموجودات اجزاء ذاتها وتکون قوتها ساریة فی‌الجمیع و یکون وجودها غایةالکون والخلیقة.

و نیز در موضع دیگر گوید: واعلم ان‌الباری تعالی وحدانی الذات فی اول الاولین، و خلیفةالله مرآتی الذات فی‌آخر الآخرین کما بـدأکم تعودون (اعراف ۲۹) فالله سبحانه رب الارض والسماء و خلیفةالله مـرآة یظهر فیها الاسماء و یری بها صور جمیع‌الاشیاء.

و بالجمله اهل تحقیق برمبنای رصین وحدت شخصی وجـود براین عقیدت راسخ‌اند که مراتب تمامی موجودات درقوس نزول ازتعینات نفس رحمانی و حقیقت ولایت است، و در قوس صعود حقیقت انسان کامل‌داری جمیع مظاهر و جامع جمیع مراتب است پس تمامی حقائق عقلانیه و رقائق برزخیه آنها که گاهی به‌عقل و گاهی به شجره و گاهی به کتاب مسطور،

به عبارات و اسامی مختلفه مذکور می‌شود تماماً نفس حقیقت انسان کامل و از اجزاء ذات او هستند، و در واقع حقیقت انسان کامل است که برحسب هردرجه‌ای از درجات، تعین خاص و اسم مخصوص حاصل نموده و بدین جهت حقیقت انسان کامل را جائز است که آثار تمامی آن تعینات را بـه حقیقت خود اسناد دهد چنانکه در خطب منتسبه به حضرت امیرالمؤمنین و سید الموحدین آمده است که:

انا آدم‌الأول، انانوح الأول، اناآیة الجبار، اناحقیقة الاسرار،انا صاحب الصور،اناذلك النورالذی‌اقتبس موسی‌منه الهدی،انا صاحب‌نوح‌ومنجیه، انا صاحب ایوب المبتلی و شافیه؛ الی غیر ذلك من الاخبار و الآثار. در این مطلب فصل هشتم مقدمات علامه قیصری برشرح فصوص‌الحکم آن که امام علیه‌السلام فرمود انا آدم الاول الخ از این باب است که علامه قیصری در اول شرح فص اسحاقی فصوص‌الحکم بیان کرده است که: العارف المطلع علی مقامه هو علی بینة من‌ربه یخبر عن‌الامر کماهو علیه کاخبار الرسل عن کونهم رسلا و انبیاءاً لاانهم ظاهرون بـانفسهم، مفتخرون بما یخبرون عنه. (ص ۱۸۹ چاپ سنگی) .

چون از جـوهر اول اعنی نفس رحمانی و عقـل بسیط و حقیقت محمدیه (ص) فی‌الجمله آگاهی حاصل شد، سخنی مفید از مقصد اقصی عارف نسفی باختصار نقل می کنیم:

«جوهر اول دو کار می کند اول آن‌که از خدای فیض قبول می کند و دویم آن‌که به خلق خدای میرساند. واگر گویند حضرت محمد صلی‌الله علیه وآله دو کار می کند از خدای می گیرد و به خلق می‌رساند هم راست باشد ازجهت آن‌که چون جوهر اول‌روح حضرت محمد صلی‌الله علیه وآله است هردو یکی باشند.

اکنون بدان‌که طرف جوهر اول را کـه ازخدای می گیرد نـامش ولایت است و این طرف جوهر اول را که به‌خلق خدای می‌رساند نـامش نبوت است پس ولایت باطن نبوت آمد، و نبوت ظاهر ولایت آمد و هردو صفت حضرت محمد صلی‌الله علیه وآله‌وسلم‌اند.

چون ولایت‌و نبوت‌را دانستی اکنون بدان‌که شیخ سعدالدین حموی می‌فرماید که هردو طرف جوهر اول را در این عالم دومظهر می‌باید که باشد، مظهر این طرف که نامش نبوت است خـاتم انبیاء است و مظهر آن طرف‌که نامش ولایت است صاحب‌الزمان است وصاحب‌الزمان اسامی بسیار دارد چنانچه جوهر اول اسامی بسیار دارد.

صاحب‌الزمان علم به‌کمال و قدرت به کمال دارد و علم و قدرت را با وی همراه کرده‌اند چون بیرون آمد تمامت روی زمین‌را بگیرد و روی زمین را از جور و ظلم پاك گرداند و به‌عدل آراسته گرداند و مـردم در وقت وی درآسایش باشند. شیخ سعدالدین حموی درحق این صاحب‌الزمان کتابها ساخته است و مدح وی بسیار گفته است. حضرت پیغمبر صلی‌الله‌علیه و آله خبر داده است از آمدن وی، و علامات وی‌گفته است‌اما معلوم نیست وقت بیرون آمدن وی. باوی چیزها همراه کرده‌اند که اگر از صد یکی بگویم بعض کس باور نکنند و گویند آدمی را اینها نتواند بودن، احوال وی بیش از این خواهد بود که به‌نوشتن راست آید. صاحب‌الزمان‌که گفته شد ولی است چون بیرون آید ولایت ظاهر شود و حقائق آشکارا شود».

ولایت تکوینی و تشریعی

در این مقام مناسب است‌که به‌عنوان مزید بصیرت در پیرامون مطلب مذکور، اشارتی به ولایت تکوینی و تشریعی بشود: ولی از اسماءالله تعالی است، و ینشر رحمته وهوالولی الحمید (سوره شوری آیه ۲۹) و اسماءالله باقی و دائم‌اند، فاطر السموات والارض انت‌ولیی فی‌الدنیا والآخرة (سوره یوسف ۱۰۲) لذا انسان کامل که مظهر اتم و اکمل ایـن اسم شریف است صاحب ولایت کلیه است میتواند به اذن‌الله تعالی درماده کائنات تصرف‌کند و قوای ارضیه و سماویه را در تحت تسخیر خویش درآورد، حکم او در صورت و هیولی عالم طبیعت نافذ ومجری است، وهیولای عنصری‌برحسب اراده او می‌تواند خلع صورتی نموده و لبس صورت جدید نمـاید مـانند عصای حضرت موسی (ع) که صورت جمادی را بـرحسب اراده‌اش خلع

نموده و صورت حیوانیه بر آن پوشانیده است که به‌شکل اژدها برآمد وهمه معجزات و کرامات و خوارق عادت از این قبیل است که به اراده کمل به اذن‌الله صورت گرفته‌اند که عصا در دست موسی به اذن‌الله اژدها شد که‌در حقیقت فعل و ایجاد و تأثیر از خداوند متعال است هرچند در دست موسی بود و به او اسناد داده می‌شود. فافهم.

این اذن‌الله، اذن قولی نیست، بلکه اذن تکوینی منشعب از ولایت کلیه مطلقه الهیه است واذ تخلق من‌الطین کهیئة الطیر باذنی فتنفخ فیها فتکون طیراً باذنی و تبرئ الأکمه و الابرص باذنی و اذ تخرج المـوتی باذنی... مائده ۱۱۱).

در قرآن کریم تسخیر مطلقا به الله تعالی منسوب است، هرچند در ظاهر از مظاهر می‌نماید وسخرنا مع‌داود الجبال یسبحن والطیر، ولسلیمان الریح عاصفة تجری بامره الی الارض التی‌بارکنا فیها (انبیاء ۷۹ و ۸۱).

این ولایت که اقتدار نفس بـر تصرف در مادهٔ کائنـات است ولایت تکوینی است نه تشریعی چه ولایت تشریعی خاص واجب‌الوجود است که شارع ومشرع است و برای عبادش شریعت و آئین قرار می‌دهد و جز او کسی حق تشریع شریعت را ندارد و گرنه ظالم است ثم جعلناك علی شریعة من‌الامر فاتبعها ولاتتبع اهواء الذین لایعلمون (جاثیه ۱۹) شرع لکم من الدین ما وصی به نوحاً (شوری ۱۳) ام لهم شرکاء شرعوا لهم من الدین مالم یأذن به‌الله ولولا کلمةالفصل لقضی بینهم وان الظالمین لهم عذاب‌الیم (شوری ۲۲). پیامبر مأمور به انذار و تبشیر و تبلیغ و مبین احکام است نه مشرع انما انت منذر و انما انت مبشر.

شیخ کبیر محیی‌الدین عربی را درباب سیصد وهجدهم فتوحات مکیه در این که تشریع خاص واجب‌الوجود است کلامی مفید است که گوید: انار وینافی هذاالباب عن عبدالله‌بن عباس رضی‌الله عنهما ان رجلا اصاب من عرضه فجاء الیه یستحله من ذلك فقـال له یا ابن عباس انی قـد نلت منك فاجعلنی فی‌حل من‌ذلك. فقال اعوذ بالله ان احل ما حرم‌الله ان الله قد حرم اعراض المسلمین فلا احلها ولکن غفرالله لك.

فانظر ما اعجب هذا التصريف و ما احسن العلم. ومن هذا الباب حلف الانسان على ما ابيح له فعله ان لايفعله اويفعله ففرض الله تحلة الايمان و هو من باب الاستدراج والمكر الالهی الا لمن عصمه الله بـالتنبيه عليه. فما ثم شارع الاالله تعالی، قال لنبيه (ص) لتحكم بين الناس بما اراك الله (نساء۱۰۶) ولم يقل له بما رأيت بل عتبه سبحانه و تعالى لماحرم على نفسه باليمين فی قضيته عائشة و حفصة فقال تعالى ياايها النبی لم تحرم ما احل الله لك تبتغی مرضات ازواجك (تحريم ۲) فكان هذا مما ارته نفسه، فهذا يدلك ان قوله تعالى بما اراك الله انه ما يوحی به اليه لامايراه فی رأيه فلو كان هذا الدين بالرأی لكان رأی النبی (ص) اولی من رأی كل ذی رأی فـاذا كان هذا حال النبی (ص) فيما رأته نفسه فكيف رأی من ليس بمعصوم و من الخطاء اقرب اليه من الاصابة، فدل ان الاجتهاد الذی ذكره رسول الله (ص) انماهو فی طلب الدليل على تغيير الحكم فی المسألة الواقعة لافی تشريع حكم فی النازلة فان ذلك شرع لم يأذن به الله. ولقد اخبرنی القاضی عبدالوهـاب الاسدی الاسكندری بمكة سنة تسعة و تسعين و خمسماته قال رأيت رجلا من الصالحين بعدموته فی المنام فسألته مارأيت فذكر اشياء منهاقال: ولقد رأيت كتباً موضوعة و كتباً مرفوعة فسألت ماهذه الكتب المرفوعة؟ فقيل لی هذه كتب الحديث، فقلت: وما هذه الكتب الموضوعة؟ فقيل لی: هذه كتب الرأی حتی يسأل عنها اصحابها فرأيت الامر فيه شدة.

شيخ عارف مذكور علاوه بر اين كه در گفته تحقيقی خـود در بيان شارع مشرع افاده‌ای قابل توجه فرموده است، مطلب مهم ديگر نيز برمبنای اصيل اسلامی افاده فرموده است كه در دين خدا قياس و تفسير به رأی غلط است و اتكاء به رأی و قياس در مقابل شرع الهی شرع آوردن است كه بدان مأذون نيست و چه نيكو فرموده است كه فلو كان هذا الدين بالرأی لكان رأی النبی (ص) اولی من رأی من ليس بمعصوم.

ودرباب ديگر فتوحات گويد: لايجوز ان يدان الله بالرأی و هو القول بغير حجة و برهان من كتاب ولا سنة ولااجماع، واما القياس فلا اقول به ولا

اقلد فيه جملة واحدة فما أوجب‌الله علينا الاخذ بقول احـد غير رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله.

شیخ عربی در این مقام مطابق مذهب طائفهٔ امامیه سخن گفته است و کلمات دال‌بر شیعهٔ اثناعشریه بودن وی در کتب و رسائلش بسیار است، و ازجمله دلائلی‌که بر شیعه بودن وی احتجاج آورده‌اند همین سخن او در رأی و قیاس است‌که نقل کرده‌ایم. علمای تسنن در اجرای احکام شرعیه دلیل قیاس را در مقابل کتاب و سنت و اجماع، برهان مستقل دانسته عمل برمقتضای آنرا متبع شمارند، از آنجائی‌که عقیده شیخ مخالف اعتقاد علماء جماعت بوده براین معنی انکار بلیغ آورده می‌گوید: عمل نمودن بر رأی خود بدون دلیل شرعی اگر جائز بود برای حضرت ختمی‌مرتبت که منزلت و مقام عصمت داشت مجاز می‌شد باآنکه رأی شریف آن حضرت مسلماً از احتمال زلت معصوم است خدای تعـالی وی را در متابعت رأی خـود به خطاب یا ایها النبی لم‌تحرم عتاب فرمود پس در این صورت متابعت قیاس که در واقع رأی بدون دلیل است احدی را مجوز نخواهد بود.

و ما در رساله امامت که در مجلد ثانی تکلمه منهاج‌البراعه فی شرح نهج‌البلاغه آنرا درج نموده‌ایم، فی‌الجمله در نهی از عمل به قیاس بحث کرده‌ایم و روایاتی از اهل‌بیت عصمت و وحی نقل نموده‌ایم و بعضی از مطالب عقلیه از آنها استفاده کرده‌ایم (ص۹۸ ج۲).

و بدان چنانکه جز حق‌تعالی کسی حق تشریع ندارد، همچنین حق تعیین امام که خلیفة‌الله است با حق‌تعالی است و جز خداوند سبحان احدی حق تعیین خلیفه را ندارد، چنانکه فرمود انی جاعل فی‌الارض خلیفة (بقره ۳۰) این کریمه انی جاعل فی‌الارض خلیفة، مثل کریمه انی خالق بشراً من طین (ص۷۲) است‌که دال است فقط ذات حق خالقی این چنین است، وآن آیه نیز می‌فرماید که فقط ذات‌حق جاعلی آن‌چنانست در کلمه انی تدبر به سزا لازم است، و همچنین در کلمه انی و مضاف و مضاف الیه کلمه عهدی این آیه‌کریمه واذا ابتلی ابراهیم ربه‌بکلمات فاتمهن قال‌انی جاعلك للناس اماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین (بقره ۱۲۰).

و نیز بدان که ولایت به‌حسب رتبت اعلی و ارفع از رسالت و نبوت است چون ولایت باطن نبوت و رسالت است و نیل به این‌دو مبتنی بر ولایت است. مفاد این سخن نه این است که ولی مطلقا اعلی از رسول و نبی است بلکه مراد این است که ولایت رسول اعلی از رسالت او است و همچنین ولایت نبی اعلای از نبوت او است، زیرا ولی متبوع مثلا خاتم (ص) به حسب ولایت افضل از تابعانش است، چه مفضول غیر متبوع است و افضل غیرتابع، هرچند یك شخص که نبی است از آن حیث که ولی است افضل است از آن حیث که نبی است نه این که ولی تابع افضل از اوست. فافهم.

ولایت نبی جنبه حقانی و اشتغال به‌حق‌تعالی است، و نبوت او وجههٔ خلقی دارد که توجه نبی به خلق است و شك نیست که اولی اشرف از دومی است چه آن ابدی است به خلاف این که منقطع است.

رسول و نبی از اسماءالله نیستند ولی ولی از اسماءالله است، لذا ولایت منقطع نمی‌گردد به‌خلاف رسالت و نبوت، یوسف صدیق علیه‌السلام فرمود: فاطر السموات والارض انت‌ولیی فی‌الدنیا والآخرة (سوره یوسف‌آیه ۱۰٤) و حکم بتی الهی این که وما عندکم ینفد و ما عندالله باق (نحل ۹۹)، پس چون رسالت و نبوت از صفات کونیه زمانیه‌اند به انقطاع زمـان نبوت و رسالت قطع می‌شوند به‌خلاف ولایت که از صفات الهیه است و حق سبحانه در وصف خودش فرمود: هوالولی الحمید (شوری ۲۹) پس قرآن فرقان به‌تنهائی دراثبات وجوب وجود انسان‌کامل ولی درنشأه عنصری علی‌الدوام کافی است‌و روایات‌و صحف علمیه معاضد آنند بلکه از بطنان آن‌فائض‌اند.

چون در معنی ولی و نبی و رسول تدبر شود ظاهر گردد که معطی نبوت و رسالت اسم ظاهر است که احکامشان متعلق به تجلیه است، ومعطی ولایت اسم باطن است که مفید تحلیه است و هـرچیزی را علامت است و علامت سفرای الهی ولایت است.

و چون ولایت شامل رسالت و نبوت تشریعی ونبوت عامه غیرتشریعی می‌باشد از آن به فلك محیط عـام تعبیر شده است چنانکـه در فص عزیز عزیری فصوص الحکم‌فرموده است: واعلم ان‌الولایة هی‌الفلك المحیط العام

ولهذا لم ینقطع ولهاالانباء العام، واما نبوة التشریع والرسالة فمنقطعة وفی محمد (ص) قد انقطعت فلا نبی بعده مشرعاً او مشرعاً له ولا رسول وهو المشرع.

مشرع به هیأت فاعلی، آن نبی صاحب شریعت است چون موسی و عیسی و محمد صلوات‌الله علیهم، و مشرع‌له به هیأت مفعولی آن نبی‌ای‌است که خود صاحب شریعت نیست ولی داخل و تابع شریعت نبی مشرع است مانند انبیای بنی‌اسرائیل که برشریعت موسی (ع) بوده‌اند.

شارح قیصری گوید: وانما اطلق اسم الفلك علی‌الولایة لانها حقیقة محیطة لکل من یتصف بالنبوة والرسالة والولایة کاحاطة الافلاك لما تحتها من‌الاجسام، ولکون الولایة عامة شاملة علی‌الانبیاء والاولیاء لم ینقطع ای مادام الدنیا باقیة وعند انقطاعها ینتقل الامر الی الآخرة.

در اصطلاح اهل ولایت نبوت غیر تشریعی گاهی به نبوت عامه، و گاهی به نبوت مقامی، و گاهی به‌نبوت تعریف در مقابل نبوت تشریع، تعبیر می‌گردد. در نبوت عامه، انباء و اخبار معارف و حقایق الهیه است یعنی ولی در مقام فنای فی‌الله برحقائق و معارف الهیه اطلاع می‌یابد و چون از آن گلشن راز باز آمد، از آن حقائق انباء یعنی اخبار می‌کند و اطلاع می‌دهد. چون این‌معنی برای اولیاء است و اختصاص به‌نبی و رسول‌تشریعی ندارد در لسان اهل ولایت به نبوت عامه و دیگر اسمای یاد شده تعبیر می‌گردد.

درباب فضائل خضر علیه‌السلام از کتاب فضائل جامع صحیح مسلم (ص۱۰٤ ج۷ ط بیروت) به اسنادش از سعیدبن جبیر روایت شده است که چون موسی و یوشع‌بن نون علیهم‌السلام در نزد صخره به خضر رسیدند حتی اتیاالصخرة فرأی رجلا مسجی علیه بثوب فسلم علیه موسی فقال له الخضر انی بأرضك السلام قال انا موسی قال موسی بنی اسرائیل قال نعم، قال انك علی علم من علم‌الله علمکه الله لااعلمه، وانا علی علم من علم‌الله علمینه لاتعلمه، قال له موسی علیه‌السلام هل‌اتبعك علی ان تعلمنی مما علمت رشدا. الحدیث.

از همین‌باب گفتار خضر علیه‌السلام است که در صحف اهل تـوحید آمده است که نبی از حیث نبوت تعریف یعنی از آن حیث که ولی است مثلا انباء از ذات و صفات و افعال حق سبحانه می کند، و از حیث نبوت تشریع تبلیغ احکام و تأدیب به اخلاق و تعلیم به حکمت و قیام به سیاست می کند.

نبوت مقامی راکه درحقیقت نیل به‌ولایت است، ازاین اشارت درباب که مظاهر أتم ولایت مطلقه و وسائط فیوضات الهیه انسان‌ها را به سوی‌خود که در قلت شامخ معرفت قرار گرفته‌اند، دعوت کرده‌اند و تعالوا، تعالوا گفته‌اند یعنی بالا بیائید.

بانگ می‌آید کـه ای طالب بیا — جود محتاج گدایـان چون گدا
جود محتاج‌است‌و خواهد طالبی — همچنان که توبه خـواهد تائبی
جود می‌جوید گدایان و ضعاف — همچو خوبان کاینه جویند صاف
روی خوبـان زاینـه زیبا شود — روی احسان از گـدا پیدا شود
بانگ می‌آید تعالـوا زان کرم — بعد از این رجعت نماند درد وغم

ودعوت آن ارواح طاهره و افواه عاطره، حاشا که به‌سخریه واستهزاء و هزل و لغو باشد، قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ باللهان اکون من‌الجاهلین (بقره ٦٧) پس اگر نیکبختی ندایشان‌را به‌حقیقت نه به‌مجاز لبیك‌به‌گوید، تواند که به‌قدر همت خود به مقاماتی منیع و درجاتی رفیع ارتقاء واعتلا نماید و به‌قرب نوافل بلکه به قرب فرائض نائل آید هرچند به فضل رتبت نبوت و رسالت و امامت تشریعی منادی دست نمی‌یابد.

فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید
دیگران هم‌بکنند آنچه مسیحا می کرد

خواجه‌حافظ شیرین سخن‌هم می گوید: آن‌چه مسیحا می کرد، دیگران هم در صورت حصول استعداد، از فیض روح‌القدس همـان را می‌تـوانند بکنند. این همان ولایت تکوینی است که باید در کنار سفرهٔ رحمت رحیمیه تحصیل کرد و کمال اصفهانی نیکو گفته است:

بر ضیافتخانه فیض نوالت منع نیست
در گشاده است وصلا درداده خوان انداخته

خداوند سبحان در قصص قرآن در قصه موسی کلیم فرماید: ولما بلغ أشده واستوی آتیناه حکماً و علماً و کذلك نجزی المحسنین. از این کریمه و نظائر آن در قرآن، نبوت تشریعی از نبوت مقامی تمیز داده می‌شود، چه مفاد و کذلك نجزی المحسنین در سیاق آیه این است که انسان واصل و نازل به منزل احسان به‌مشرب موسوی یعنی نبوت مقامی در اصطلاح اهل توحید نائل می گردد هرچند وی را منصب موسوی که فضل نبوت تشریعی است حاصل نمی‌شود، وآن بزرگی که گفته است:

از عبادت نی‌توان الله شد — میتوان موسی کلیم‌الله شد

همین معنی را اراده کرده است. و منزل احسان مقام مشاهده و کشف و عیان است و آن‌را مراتب است: آغاز آن این که ان‌الله کتب الاحسان علی کل شیء، و پس از آن این که الاحسان ان تعبدالله کأنك تراه که تعلیم و خطاب به اهل حجاب است، و انجام آن به‌رفع کأن یعنی لم‌اعبد ربا لم‌أره زیرا که والله فی‌قبلة المصلی، خوشا آنان که دائم در نمازند.

و بدان آن‌چه که در ولایت تشریعی و تکوینی گفته‌ایم هردو در مقام توحید فعل بازگشت به یك ولایت می کند، لااله الاالله وحده وحده وحده که توحید ذات و توحید صفات و توحید افعال است نه تأکید لفظی، والیه یرجع الأمر کله، و الیه ترجع الأمور، قل کل من عندالله، ان الی ربك الرجعی، و ان الی ربك المنتهی، لذا بااین که در یك‌جای قرآن فرمود: قل یتوفیکم ملك الموت الذی‌وکل بکم (سجده ۱۲) درجای دیگر آن‌فرمود: الله یتوفی الأنفس حین موتها والتی لم تمت فی منامها (زمر ۴۳).

و نیز بدان که خداوند متعال درقرآن کریم، خود و رسول و مؤمنون را ولی خوانده است و حقیقت ولایت رتق و فتق ولی در امور مولی علیه است که در بعضی از امور وی را ازآن بازمی‌دارد و در برخی وی را برآن وامی‌دارد تا به کمال و سعادت مطلوب ومقدر خودبرسد. این ولایت حقیقیه است که مبتنی‌بر حقیقت ملك است و آن حق‌تعالی را است و بس، که مولای

حقیقی او است الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور (بقره ۲۵۸).

و چون خود متعالی از مجانست مخلوقات است، خلفاء و نمایندگانی را برای تربیت مملوکین و عبیدش منصوب فرمود انما ولیکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون (مائده ۶۲). و چون از لوازم ولایت حق تعالی بر عباد این است که عبادجان و مال و اولادشان را فدای او کنند چه صدق و خلوص و حقیقت عبودیتشان به امثال این امور که از لوازم عبودیت است ظاهر می گردد و حق تعالی خود غنی از عالمین است، خلیفه نصب می کند و آن‌را ولی عبادش قرار می‌دهد و اطاعتش‌را بر عباد لازم می گرداند لیمیز الله الخبیث من الطیب (انفال.۴۰) پس رسول و نبی‌و ولی و مؤمنون خلفای حق تعالی درولایت‌اند نه شرکای او در آن، سبحانه وتعالی عن ان‌یکون له ولی من‌الذل.

در صحف اهل ولایت، تارة ولی را درمقام محبوبی دانسته‌اند، و تارة در مقام محبی، ولی محبوبی ولایت او کسبی نیست و صاحب نفس مکتفیه است و ولایت او ازلیه ذاتیه وهبیه است، چنانکه‌سید اولیاء و اوصیاءفرمود: کنت ولیاً و آدم بین الماء والطین. ولی ولی محبی ولایت او کسبی است باید اتصاف به صفات‌الله و تخلق به اخلاق را تحصیل کند تا ولی شود.

تعریف اسم و توقیفیت و اشتقاق آن

مطلب مهم در این مقام معرفت به معنی اسم در اصطلاح اهل تحقیق اعنی اهل معرفت و ولایت است که همان اسم در لسان کتاب و سنت است در بیان آن گوییم: برمبنای قویم وحدت شخصی وجود، محض وجود بحت به‌حیثی که از ممازجت غیر و از مخالطت سوی، مبری باشد از آن به‌غیب هویت و لاتعین تعبیر می کنند؛ و حضرت اطلاق ذاتی نیز گویند که مجال هیچ‌وجه اعتبارات حتی همین اعتبار عدم اعتبار نیز در آن نیست، ومشوب به هیچ گونه لواحق اعتباری نمی‌باشد و اصلا ترکیب و کثرت در آن راه ندارد و این مقام لااسم ولارسم است زیرا که اسم ذات مأخوذ با صفتی و نعتی است یعنی متن ذات وعین آن به اعتبار معنایی ازمعانی خواه آن‌معانی

وجودیه باشند و خواه عدمیه اخذ شود، آن معنی را صفت و نعت می گویند و ان شئت قلت ذات بااعتبار تجلی‌ای از تجلیاتش اسم است چون رحمن و رحیم و راحم و علیم و عالم و قاهر وقهار که عین ذات مأخوذ بـه صفت رحمت وعلم وقهر استو اسمای ملفوظه متداوله اسمای‌این اسمای‌عینی‌اند. فرق این‌دو تعبیر این است که اول چون حقیقت وجود مأخوذ به تعین از تعینات صفات کمالیه او است اسم ذاتی است و دومی که ذات باعتبار تجلی خاصی از تجلیات الهیه اخذ شده است اسم فعلی است که تفصیل آن خواهد آمد. ازاین بیان مذکور درتعریف اسم، مراد روایاتی که از اهل‌بیت عصمت وارد شده است که اسم غیر مسمی است، و نیز مـراد اهل تحقیق در صحف عرفانیه که اسم عین مسمی است، معلوم می گردد که هم غیر صحیح است و هم عین صحیح است عارف جندی در رساله‌اش گـوید: مقتضى‌الكشف و الشهود ان الاسم الله ليس عين المسمى من‌جميع الوجوه بل‌من وجه كسائر الاسماء (ص۳۳۳ مصباح الانس چاپ سنگی) این کلام جندی ناظر به‌مقام واحدیت است نه احدیت. علامه قیصری در اول شرح فص آدمی فصوص الحکم گوید: ان جميع الحقائق الاسمائية فى‌الحضرة الأحدية عين الذات وليست غيرها، وفى‌الواحدية عينها من وجـه و غيرها من آخر (ص۶۲) یعنی عینها من وجه المصداق والوجود، وغيرها من‌وجه المفهوم والحدود.

ونیز مراد از توقیفیت اسماء الهیه در منظر اعلای اهل معرفت دانسته میشود چنانکه صائن الدین علی‌بن ترکه در تمهید القواعد کـه در شرح رساله قواعد التوحید جد او ابوحامد محمد ترکه است افاده فرمود که:

ان لكل اسم مبدءاً لايظهر ذلك الافى‌موطن خاص من مواطن‌تنوعات الذات و مرتبة مخصوصة من مـراتب تنزلاتها لايطلق ذلك الاسم عليها الا بذلك الاعتبار و هذا معنى من معانى ما عليه ائمة الشريعة رضوان‌الله عليهم ان اسماءالحق توقيفية. (ص۷۸ چاپ سنگی).

توضیحاً گوییم: اسماء، حقائق عینیه‌اند که ظهورات و بروزات‌تجلیات هویت مطلقه‌اند و این هویت مطلق وجود و وجود مطلق به اطلاق سعی کلی است که صمد است یعنی لاجوف ولا خلأ له، و از این ظهور و بروز تجلی

تعبیر به اسم می‌شود و به‌حسب غلبه یکی از اسماء در مظهری آن مظهر به اسم آن غالب نامیده می‌شود.

قید غلبه را از این جهت آورده‌ایم که هر کجا سلطان وجـود نزول اجلال فرمود جمیع عساکر اسماء و صفات در معیت او هستند که از لوازم اویند جز این که این لوازم در بعضی از مظاهر ظاهر و در بعضی باطن‌اند چنانکه در بعد بحث تفصیلی آن خواهد آمد.

اسم بر دوقسم است: یکی اسم تکوینی عینی خارجی که همان شأنی از شئون ذات واجب الوجودی است که کل یوم هو فی شأن (الرحمن ۳۱)، و دیگر اسم اسم است که لفظ است و مرتبه عالیه اسم قرآنی و عرفانی اول است نه دوم و علم آدم الاسماء کلها (بقره ۳۳) هرچند هریك از اسم و اسم‌را به‌حکم محکم شرع مطهر احکام خاصه است قل‌ادعوا‌الله اوادعوا الرحمن أیاما تدعوا فله الاسماء الحسنی (الاسراء ۱۱۲) در این کریمه‌فله را مرجع نبود پس حکم می‌فرماید که هو را اسمای حسنی است آری لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر.

تمثیلا گوییم: ذات باصفت معینی که اسم است به مثل چنین است که امواج دریا تطورات شئون و شکنهای آب دریایند. هرموجی آب متشأن‌به شکن وحدی است و این امواج را استقلال وجودی نیست اگرچه هیچیك دریا نیستند لیك جدای از دریا هم نیستند. ذات آب با شکن خاصی موجی است و این موج یکی از اسماء است.و موجی دیگراسمی دیگر است. وچون بخواهیم برای این اسمای شئونی دریا الفاظی به اقتضای خواص آب دراین مظاهر، و به‌حسب غلبه و صنفی از اوصاف آن وضع کنیم این الفاظ اسمای آن اسمای شئونی هستند که اسمای اسمایند.

ای برون از وهم و قال و قیل من　　　خاك برفـرق مـن و تمثیل مـن

چنین صواب می‌بینیم که کلماتی چند از اساطین فن عرفان درتعریف اسم به‌عنوان زیادت بصیرت نقل کنیم:

علامه کاشی در اصطلاحات فرمود: ان الاسم باصطلاحهم لیس هـو

اللفظ بل هو ذات المسمی باعتبار صفة وجودیة کالعلیم و القدیر، او سلبیة کالقدوس والسلام.

علامه قیصری در فصل دوم مقدمات شرح فصوص الحکم گوید (ص۱۳) : والذات مع صفة معینة، و اعتبار تجل من تجلیاته تسمی بالاسم فان الرحمن ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر. وهذه الاسماء الملفوظة هی اسماء الاسماء. و من هنا یعلم ان المراد بان الاسم عین المسمی ما هو. انتهی ما اردنا من نقل کلامه.

هرگاه عین ذات یعنی حقیقة وجود با صفت معینی از صفات کمالیه‌اش اخذ شود اسم ذاتی است، و هرگاه ذات با اعتبار تجلی خاص از تجلیاتش اخذ شود اسم فعلی است. ودر این باره تحقیقات وتوضیحات بیشتری از کلام متاله سبزواری نقل می‌شود. و ما در تعبیر خودمان عین و متن را از این جهت آورده‌ایم تا بااسم مشتق در اصطلاح علوم رسمی تمیز یابد. فتبصر.

عنایتی که قیصری پس‌از تعریف اسم بکار برده که گفت: و من هنا یعلم ان المراد بان الاسم عین المسمی ماهو از این رو است که نزاعی کلامی ریشه‌دار در مؤلفات دائر است که آیا اسم عین مسمی است و یا غیر آن است و بدین علت از ائمه هداة مهدیین نیز در این باب سؤالاتی شده است که اسم آیا عین مسمی است و یا غیر آن است و در جوامع روائی مثلا درباب معانی اسماء کتاب توحید اصول کافی روایت شده است. باسنادش روایت کرده است عن هشام بن الحکم انه‌سأل اباعبدالله علیه‌السلام عن اسماءالله واشتقاقها، الله مماهو مشتق؟ فقال: یا هشام‌الله مشتق من اله و اله یقتضی مألوهاً، والاسم غیر المسمی فمن‌عبدالاسم دون المعنی فقد کفرولم یعبد شیئاً و من‌عبدالاسم والمعنی فقد اشرك وعبداثنین و من عبدالمعنی دون الاسم فذاك التوحید افهمت یا هشام. قال قلت زدنی. قال: لله تسعة و تسعون اسماً فلوکان الاسم هوالمسمی لکان کل اسم منها الهاً ولکن‌الله معنی یدل علیه بهذه الاسماء و، کلها غیره. یا هشام الخبزاسم للمأکول و الماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق افهمت یاهشام فهماً تدفع به‌و تناضل به اعداءنا

المتخذين مع‌الله عزوجل وغيره؟ قلت نعم فقال نفعك الله به وثبتك ياهشام! قال: فوالله ماقهرنى احد فى‌التوحيد متى قمت مقامى هذا.

شيخ كبير در فص شيثى فصوص‌الحكم فرمود: وعلى‌الحقيقة فماثمة الا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه‌النسب والاضافات التى يكنى عنها بالاسماء الالهية. و شارح آن قيصرى گويد: اى وان كانت الاسماء متكثرة ولكن على‌الحقيقة ماثمة الا ذات واحدة تقبل جميع هذه النسب والاضافات التى يعتبرالذات مع كل منها و يسمى بالاسماء الالهية.

قال صدرالمتألهين فى شرح آية‌الكرسى: والتكثر فـى‌الاسماء بسبب تكثر الصفات و ذلك التكثر انما يكون باعتبار مراتبها الغيبية التـى هـى مفاتيح وهى معان معقولة فى‌عين الوجود الحق بمعنى ان الـذات الالهية بحيث لو وجد فى‌العقل أو أمكن ان يلحظها الذهن لكان ينتزع منه هذه المعانى و يصفها به فهو فى‌نفسه مصداق لهذه المعانى. انتهى

قال الفيض المقدس فى‌علم اليقين (ص۳۱۱ چاپ‌رحلى سنگى): انما يفيض الله سبحانه الوجود على هياكل الموجودات بواسطة اسمائه الحسنى قال عزوجل ولله‌الاسماء الحسنى فادعوه‌بها. والاسم هوالذات من‌حيث تقيده بمعنى، أى‌الذات الموصوفة بصفة معينة كالرحمن فانه ذات لها الـرحمة، والقهار ذات لهاالقهر. ومن هناقال سبح اسم‌ربك فاسمه سبحانه ليس بصوت فانه لايسبح بل يسبح به، و قال تبارك اسم ربك ذوالجلال والاكرام فوصفه بذلك يدل‌على انه‌حى لذاته فالاسم هوعين المسمى باعتبار الهوية والوجود و ان كان غيره باعتبار المعنى والمفهوم فهذه الاسماء الملفوظة هى‌اسماء الاسماء. سئل الامام الرضا عليه‌السلام عن‌الاسم ماهو؟ قال: صفة لموصوف. و عن الصادق عليه‌السلام من‌عبدالله بالتوهم فقد كفر، و مـن عبدالاسم دون المعنى فقد كفر، ومن عبدالاسم والمعنى فقد اشرك، ومن عبدالمعنى بايقاع الاسماء عليه بصفاته التى وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه و نطق به لسانه فى سر أمره و علانيته فاولئك هم المؤمنون حقا.

قال المتاله السبزوارى فى‌شرح الاسماء (ص۲۱٤ چاپ سنگى‌ناصرى، بند ٥٦ يامن له الاسماء الحسنى): الاسم عندالعرفاء هـو حقيقة الـوجود

مأخوذة بتعين من التعينات الصفاتيه من كمالاته تعالى، اوباعتبار تجل خاص من التجليات الالهية (و هذا اسم فعلى والاول اسم ذاتى. و هذا ظهور على الماهية الامكانية كماهية العقل الكلى، والاول ظهور بمفهوم الصفة الواجبة الذاتية) فالوجود الحقيقى مأخوذاً بتعين الظاهرية بالذات والمظهرية للغير الاسم النور، و بتعين كونه مابه الانكشاف لذاته و لغيره الاسم العليم، و بتعين كونه خيرا محضا وعشقا صرفاً الاسم المريد، وبتعين الفياضية الذاتيه للنورية عن علم و مشية الاسم القدير، و بتعين الدراكية والفعالية الاسم الحى، و بتعين الاعراب عما فى الضمير المخفى والمكنون الغيبى الاسم المتكلم و هكذا.

و كذا مأخوذا بتجل خاص على ماهيته خاصة بحيث يكون كالحصة التى هى الكلى المضاف الى خصوصية يكون الاضافة بماهى اضافة و على سبيل التقيد لاعلى سبيل كونها قيداً داخلة والمضاف اليه خارجا لكن هذه بحسب المفهوم والتجلى بحسب الوجود اسم خاص والمقصود انه كما ان مغايرة الكلى والحصة اعتبارية اذا التغاير ليس الا بالاضافة وهى اعتبارية و المضاف اليه خارج كذلك التجلى ليس الا ظهور المتجلى و ظهور الشىء لايبانيه الا ان الكلى والحصة فى عالم المفاهيم والمتجلى و التجلى يطلقان على الحقيقة.

فنفس الوجود الذى لم يلحظ معه تعين ما بل بنحو اللاتعين البحت هو المسمى، والوجود بشرط التعين هو الاسم، ونفس التعين هو الصفة، والمأخوذ بجميع التعينات الكمالية اللائقة به المستتبعة للوازمها من الاعيان الثابتة الموجودة بوجود الاسماء كالاسماء بوجود المسمى هو مقام الاسماء والصفات الذى يقال له فى عرفهم المرتبة الواحدية كما يقال للموجود الذى هو اللاتعين البحت المرتبة الاحدية. والمراد من اللاتعين عدم ملاحظة التعين الوصفى (قديطلق التعين ويراد به التشخص اى ما به يمنع عن الصدق على الكثرة، و يقال له الهوية ولاهو الاهو، و قد يطلق و يراد به الحد والضيق، واللاتعين هنا بهذا المعنى و منه.

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها امور اعتباری است

و اما بحسب الوجود والهوية فهو عين التشخص والتعين و المتشخص بذاته والمتعين بنفسه. و هذه الالفاظ و مفاهيمهما مثل‌الحى العليم المريد القدير المتكلم السميع البصير وغيرها اسماء الاسماء.

اذا عرفت هذا عرفت‌ان النزاع المشهور المذكورفى تفسيرالبيضاوى و غيره من ان الاسم عين المسمى او غيره مغزاه ماذا، فان الاسم علمت انه عين‌ذلك الوجود الذى هوالمسمى، وغيره‌باعتبار التعين واللاتعين، والصفة ايضا وجودا ومصداقا عين الذات ومفهوما غيره، فظهر ان بيانهم فى‌تحرير محل‌النزاع غير محرر بل لم يأتوا ببيان، حتى ان شيخنا البهائى اعلى‌الله مقامه قال فى حاشيته على ذلك التفسير: قد تحير نحارير الفضلاء فى‌تحرير محل البحث على نحو يكون حرياً بهذا التشاجر حتى قال الامام فى‌التفسير الكبير: ان هذا البحث يجرى مجرى العبث و فى كلام المؤلف ايماء الى‌هذا ايضاً انتهى كلامه رفع مقامه.

(قوله حتى قال الامام (ع)، لانه ان اريد به‌اللفظ فلاريب انه غير المسمى، اوالمعنى فلاشك انه عينه، اوالصفة فهو مثلها فى‌العينية والغيرية والواسطة عندالاشعرى، والفرق‌بين‌الاسم والصفة كالفرق بين‌المشتق ومبدئه فالعليم والقدير مثلا اسم والعلم والقدرة صفة فالنزاع عبث لا طائل تحته).

و انا اقول: لو تنزلنا عما حررنا على مذاق العرفاء الشامخين نقول: يجرى النزاع فى‌اللفظ بل فى‌النقش اذلكل شىء وجود عينى و ذهنى و لفظى و كتبى والكل وجوداته و اطواره و علاقتها معه اما طبيعية او وضعية فكما ان وجوده الذهنى وجوده، كذلك وجوده اللفظى والكتبى اذا جعلا عنوانين له‌آلتين للحاظه فان‌وجه الشىء هوالشىء بوجه‌وظهور الشىء هوهو فاذا سمع لفظ السماء مثلا اونظر الى نقشه يستغرق فى‌وجوده الذهنى الذى هو اربط واعلق به ولايلتفت الى انه كيف مسموع او مبصر بل جوهر بجوهريته و ظهور من ظهوراته و طور من اطواره، و من ثم لايمس نقش الجلالة بلا طهارة ويترتب على تعويذه و تعويذ اسماء الانبياء والائمة عليهم السلام الآثار، و من هيهنا قيل:

دائم به‌روى‌دست ودعاجلوه مى‌كنى   هرگز نديده‌است‌كسى نقش پاى تو

(و کذا خط‌المصحف و من ثم یصحح قول المتکلم القائل بأن کلام الله قدیم حتی مابین الدفتین لأن القرآن له‌منازل عالیة ومجالی شامخة الی العلم العنائی حتی ان المشائین عندهم الصور العلمیة القدیمة کلمات‌الله و کل واحدة منها کالکاف والنون لانها علة لما یکون و خطاب لم‌یزل بما لایزال ان‌الکلام لفی الفؤاد والحروف فی‌نقطة المداد).

ثم انه یمکن ان یراد بالاسماء الحسنی فی‌هذا الاسم الشریف الائمة الاطهار کما ورد عنهم علیه‌السلام:

نحن‌الاسماء الحسنی الذین لایقبل الله عملا الا بمعرفتنا. و فی کلام امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام انا الاسماء الحسنی، فان الاسم من‌السمة و هی العلامة ولاشك انهم علائمه العظمی و آیاته الکبری کما قال النبی(ص) من‌رآنی فقد رأی‌الحق. ولأن مقام الاسماء والصفات مقامهم علیهم السلام و حق معرفته حاصل لهم والتحقق باسمائه و التخلق باخلاقه حقهم فهم المرحومون برحمته الصفتیة، والمستفیضون بفیضه‌الأقدس کما انهم‌مرحومون برحمته الفعلیة والفیض المقدس، و اما معرفة کنه المسمی والمرتبة الأحدیة فهی مما استأثرها الله لنفسه. (قولنا ولان مقام الاسماء والصفات مقامهم أی الاسماء والصفات التی فی‌المرتبة الواحدیة کما یقال‌لها سدرة المنتهی لانها منتهی مسیرالکمل وظهور الذات بها رحمته الصفتیة کما ان اشراقه علی الماهیات الامکانیة رحمته الواسعة الفعلیة ولا یقبل الله عملا الا بمعرفتنا لانا وسائط الحادث بالقدیم والاسماء الحسنی روابط و مخصصات لفیضه المطلق ولولاها لم‌یتحقق عالم الکثرة).

پایان کلام مرحوم حاجی درشرح اسماء که با تعلیقاتش در میان هلالین نقل کرده‌ایم. آنجناب در مراتب وجود شیء در لئالی منظومه در در منطق نیز در شرح و حواشی مطالب مفید دارد آن‌جاکه گوید:

اذ فی‌وجودات الامور رابطة ترشد کم صناعة المغالطة
و تلك عینی و ذهنی طبع ثمة کتبی ولفظی وضع

علامه شیخ بهائی در کشکول (دفتر ۵ص ۵۴۲ طبع نجم‌الدوله) گوید: اعلم ان ارباب القلوب علی ان الاسم هوالذات مع صفة معینة وتجل

خاص و هذاالاسم هوالذی وقع فیه‌التشاجر من انه هوعین المسمی اوغیره، و لیس التشاجر فی مجرد اللفظ کما ظنه المتکلمـون فسودوا قـراطیسهم وافعموا کرادیسهم بما لایجدی بطائل ولایفوق العالم به علی‌الجاهل.

این بود کلامی چند از اساتید فن در تعریف اسم و صفت که نقل آنها را برای مزید بصیرت در رفع هر گونه ابهامی در معنی اسم که از اهم‌امور در مسائل موضوع رساله است، لازم دانسته‌ایم.

در جمع بین واحد به وحدت شخصی بودن وجود، و در عین‌حال این حقیقت و ذات واحده را نسب و اضافاتی باشد که چون ذات باهریك آنها اعتبار شود از آنها تعبیر به اسماء الهیه می‌گردد، خلاصه وحدت ظاهر و کثرت و تعدد مظاهر که در واقع شئون و ظهورات و بروزات و تجلیات هویت مطلقه یعنی همان وحدت حقه حقیقیه ظاهر اند؛ تدقیق فکر و تلطیف سر لازم است و چنانست که علامه شیخ بهائی در کشکول (ص ۳۸۵ چـاپ نجم‌الدوله) نقل کرده است که:

قال السید الشریف فی‌حاشیة شرح التجرید: ان قلت ما تقول فی من یری ان الوجود مع کونه عین الواجب و غیر قابل للتجزی والانقسام قـد انبسط علی هیاکل الموجودات وظهر فیها فلایخلو منه‌شیء من‌الاشیاء بل‌هو حقیقتها و عینها و انما امتازت و تعینت بتقیـدات و تعینـات و تشخصات اعتباریة و یمثل ذلك بالبحر و ظهوره فی‌صورة الامواج المتکثرة مع انه لیس هناك الا حقیقة البحر فقط؟

قلت‌هذا طوروراء طورالعقل لایتوصل الیه الا بالمجاهدة الکشفیة دون المناظرات العقلیة و کلٌ میسر لما خلق‌له.

حدیث اشتقاق و بعضی اشارات و لطائف مستفاد از آن

از مطالبی که در بحث اسم تقدیم داشته‌ایم معنی اشتقاق اسماء از ذات واجب تعالی، و حدیث نحن‌الاسماء الحسنی و نظایر آن که درجوامع‌روایی که از وسائط بین قدیم‌و حادث علیهم‌السلام روایت شده‌است دانسته می‌شود. اشتقاق صرفی ادبی نموداری از این اشتقاق است چه سلسله طـولیه

عوالم در جمیع احکام وجودیه‌شان به‌طور حقیقت و رقیقت از یکدیگر حکایت می کنند که مرتبه عالیه حقیقت دانی، و منزلت‌دانی رقیقت عالی است.

در تفسیر صافی مرحوم فیض ضمن آیه کریمهٔ انی جـاعل فی‌الارض خلیفة (بقره۳۱) این حدیث شریف آمده است که به‌نقل‌آن تبرك می‌جوییم:

قال علی‌بن الحسین علیه‌السلام حـدثنی ابی عن ابیه عـن رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله قال: یا عبادالله ان آدم لما رأی النور ساطعاً من‌صلبه اذ کان‌الله قد نقل اشباحنا من‌ذروة العرش الی ظهره، رأی النور و لم یتبین الاشباح فقال یارب ما هذه الانوار؟ فقال عزوجل: انوار اشباح نقلتهم من اشرف بقاع عرشی الی ظهرك و لذلك امرت الملائکة بالسجود لك اذ کنت وعاء لتلك الاشباح. فقال آدم: یارب لوبینتهالی، فقال‌الله عزوجل: انظر یا آدم الی ذروة العرش فنظر آدم علیه‌السلام و وقع نور اشباحنا من ظهر آدم علی ذروة العرش فنظر آدم علیه‌السلام و وقع نور اشباحنا من ظهر آدم‌علی ذروةالعرش فانطبع فیه صور انوار اشباحنا التی فی‌ظهره کما ینطبع وجه الانسان فی‌المرآة الصافیه فرأی اشباحنا فقال ما هذه الاشباح یارب؟ قال‌الله یا آدم هذه اشباح افضل خلائقی و بریاتی هذا محمد و انا الحمید المحمود فی فعالی شققت له اسما من اسمی.

و هذا علی وانا‌العلی العظیم شققت له اسماً من اسمی.

و هذه فاطمة و انا فاطر‌السموات والارض فاطم اعدائی مـن رحمتی یوم فصل قضائی و فاطم اولیائی عما یعیرهم و یشینهم فشققت لها اسما مـن اسمی.

و هذا الحسن و الحسین و انا المحسن المجمـل شققت اسمیهما من اسمی.

هؤلاء خیار خلیقتی و کرام بریتی بهم آخذ و بهم اعطی و بهم اعاقب و بهم أثیب، فتوسلْ بهم الی یـا آدم اذا دهتك داعیة فاجعلهم الی شفعاؤك فانی آلیت علی نفسی قسماً حقا الا اخیب بهم املا ولا ارد بهم سائلا فلذلك حین زلت منه الخطیئة دعاالله عزوجلْ بهم فتیب علیه و غفرت له.

این حدیث شریف ناطق است که عرش را مراتب و درجات است چه این که فرمود: من ذروة العرش، من اشرف بقاع عرشی.

و تعبیر تقابل ظهر و وجه چه قدر عظیم‌المنزله است به‌خصوص کلمه ظهر که هم مشعر است براین که ظهور آن اشباح در نشأه عنصری در ظهر و ورای آدم است.

علاوه این که آدم را معرفی کرد که او مرآتی است قابل انطباع صور و حقایق انوار مجرده، وانگهی دارای دستگاه و کارخانه‌ای است که انوار مجرده را تمثل می‌دهد و به هیأت اشباح درمی‌آورد فتمثل لها بشراً سویا، سبحان‌الله چه‌قدر شأن انسان‌را عظیم آفریده است؟ فی‌باب الروح من‌توحید الکافی (ص۱۰٤ ج ۱معرب) باسناده عن محمدبن مسلم قال سألت ابا جعفر (ع) عما یروون ان‌الله خلق آدم علی صورته، فقال هی صورة محدثة مخلوقة و اصطفاها الله و اختارها علی‌سائر الصور المختلفة، فاضافها الی نفسه کما اضاف الکعبة الی نفسه و الروح الی نفسه فقال بیتی و نفخت من روحی.

ای دل به‌کوی دوست گـذاری نمی‌کنی
اسباب جمـع داری و کاری نمـی‌کنی

و دیگر سخن از تعبیر شققت له اسما من اسمی است که فرمود شققت نه جعلت یا تعبیرات دیگر مشابه آن این اشتقاق، انشقاق و انفطار اسمی از ذات بیچون سبحان است اسمی بدان معنی که گنشت، به‌خصوص اسمی اسمی و کلمتی علیا که به‌حسب ذات و صفات و افعالش مظهر اتم و ناطق به‌اوتیت جوامع‌الکلم است که چون مصدر ومصدر خود درفعال خود حمید ومحمود است.

در اشتقاق ادبی که ظل‌این اشتقاق است چه صورتی درزیر دارد آنچه در بالاستی است، هر صیغه مشتق، مصدر متعین به تعین خاصی است وصیغه فعله است که بیان هیأت و چگونگی فعل می کند که ریخته شده خاصی‌است و زرگر را چون کارش ریخته گری است وزر را به صیغه‌ها و هیأتهـای گوناگون درمی‌آورد صائغ می گویند و در این معنی نیکو گفته شد که

مصدر بـه مثل هستی مطلـق بـاشد   عالم همـه اسم و فعل مشتق بـاشد
چون هیچ مثال‌خالی ازمصدر نیست   پس هرچه در او نظر کنی حق باشد

و دیگر اشتقاق اسم حضرت وصی علی علیه‌السلام از دواسم اعظم علی و عظیم است. الحدیث الثانی من‌باب حدوث الاسماء من تـوحید الکافی (ص۸۸ج۱ معرب) مسنداًعن ابن‌سنان قال‌سألت أباالحسن الرضا علیه‌السلام هل کان الله عزوجل عارفا بنفسه قبل ان یخلق الخلق؟ قال: نعم، قلت یراها و یسمعها؟ قال ماکان محتاجا الی ذلك لانه لـم‌یکن یسألها ولا یطلب منها، هو نفسه و نفسه هو، قدرته نافذة فلیس یحتاج ان یسمی نفسه ولکنه اختار لنفسه اسماء لغیره یدعوه بهالانه‌اذا لم‌یدع‌باسمه لم‌یعرف فأول‌ما اختارلنفسه: العلی العظیم، لانه اعلی الاشیاء کلها فمعناه الله و اسمه العلی العظیم هو اول اسمائه علا علی کل شیء.

نکته جالب دیگر این که امام حسن و امام حسین علیهماالسلام هردو از محسن و مجمل مشتق‌اند یعنی هم امام حسن (ع) در سیرتش محسن و مجمل است و هم امام حسین (ع)، هم‌صبر وتحمل امام حسن (ع) درمقابل بنی‌امیه به مصلحت دین و امت بود و هم قیام امام حسین (ع)، قال (ص): الحسن والحسین امامان قاما اوقعـدا (ص۱۰۱ ج ۱۰ بحار) و قـال ابو جعفر (ع): انه ـ یعنی الامام الحسن المجتبی (ع) ـ اعلم بما صنع لولا ما صنع لکان امر عظیم. و خود امام مجتبی (ع) فرمود: ماتدرون مافعلت والله للذی فعلت خیر لشیعتی مما طلعت علیه الشمس (الدینوری ص ۲۰۳) چنانکه امیر (ع) از حق خود سکوت کرد بـرای حفظ اسلام و مسلمین، خطبهٔ شقشقیه یکی از مدارك بسیار امامیه در این موضوع است.

احسان را مراتب است و جمیع مراتب آن را انسان کامل حائز است، شیخ اکبر محیی‌الدین عربی در باب چهارصد و شصت فتوحـات مکیه در اسلام و ایمان و احسان سخن گفته است و ازجمله افادات او این است: ورد فی‌الخبر الصحیح الفرق بین‌الایمان والاسلام و الاحسان فـالاسلام عمل و الایمان تصدیق والاحسان رؤیة اوکالرؤیة. فالاسلام انقیاد والایمان اعتقاد والاحسان اشهاد فمن جمع هذه النعوت و ظهرت علیه احکامها عم تجلی

الحق له فی کل صورة. و به‌خصوص درباب پانصد و پنجاه و هشت آن در حضرت احسان، بحثی مفید دارد از آن‌جمله این که:

قال جبريل عليه‌السلام لرسول‌الله (ص): ما الاحسان؟ فقال رسول الله (ص) الاحسان ان تعبدالله كانك تراه فانك ان لاتراه فانه يراك، و فی رواية فان‌لم تكن تراه فانه يراك فأمره ان يخيله و يحضره فی خياله علی قدر علمه به فيكون محصوراً له، و قال تعالی هل‌جزاء الاحسان الا الاحسان فمن علم قوله ان الله خلق آدم علی صورته، و علم قوله عليه‌الصلوة والسلام من عرف نفسه عرف ربه، و علم قوله تعالی و فی انفسكم افلا تبصرون، و قوله سنريهم آياتنا فی‌الآفاق و فی انفسهم، علم بالضرورة انه اذا رأی نفسه هذه الرؤية فقد رأی ربه بجزاء الاحسان و هو ان تعبدالله كانك تراه الا الاحسان و هو انك تراه حقيقة كما اريته نفسك الخ.

علامه ابن فناری در فصل اول فاتحه مصباح الانس به تفصيل در احسان و مراتب آن بحث کرده است و شواهدی نقلی، نقل کرده است و خلاصه آن را علامه قيصری درفص شعيبی (ص۲۸۲) و دراول فص‌اسحاقی (ص۱۸۹) و در اول شرح فص لقمانی فصوص الحکم آورده است که: الاحسان لغة فعل ما ينبغی ان يفعل من‌الخير بالمال والقال والفعل والحال كما قال (ص): ان‌الله كتب الاحسان علی كل شیء فاذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، و اذا قتلتم فاحسنوا القتلة. الحديث. و فی ظاهر الشرع ان تعبدالله كانك تراه كما فی‌الحديث المشهور، و فی باطنه والحقيقة شهود الحق فی جميع المراتب الوجودية اذ قوله (ص) كانك تراه تعليم و خطاب لأهل الحجاب. فللاحسان مراتب ثلاث:

اولها اللغوی و هو ان تحسن علی كل شیء حتی علی من اساء اليك و تعذره و تنظر علی‌الموجودات بنظر الرحمة والشفقة.

و ثانيها العبادة بحضور تام كأن العابد يشاهدربه.

و ثالثها شهود الرب مع كل شیء و فی كل شیء كما قال تعالی و من يسلم وجهه الی الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقی ای مشاهد لله

تعالی عند تسلیم ذاته و قلبه الیه. این بود کلام موجز قیصری در بیان احسان و مراتب آن.

جناب وصی علی امیرالمؤمنین علیه‌الصلوة والسلام فرمود: قیمة کل امریء مایحسن، جاحظ در بیان و تبیین (ج۱ ص ۸۳) پس از نقل کلام مذکور گوید: فلولم نقف من‌هذا الکتاب الا علی هذه الکلمة لوجدناها شافیة کافیة ومعجزلة مغنیة، بل‌لوجدناها فاضلة عن‌الکفایة، و غیر مقصرة عن‌الغایة، و احسن الکلام ما کان قلیله یغنیك عن کثیره و معناه فی‌ظاهر لفظه، و کان‌الله عزوجل قد البسه من‌الجلالة و غشاه من نورالحکمة علی حسب نیة صاحبه و تقوی قائله.

و دیگر از نکات مهم حدیث اشتقاق مذکور این‌که در ذیل آن در وصف انوار نام برده فرمود: هؤلاء خیار خلیقتی و کرام بریتی بهم آخذ و بهم أعطی و بهم أعاقب و بهم أثیب، همین تعبیر درباره عقل نیز آمده است و چنانکه ثقة‌الاسلام کلینی آن را در اول اصول کافی روایت کرده است و اولین حدیث آنست. باسنادش روایت کرده است عن محمدبن مسلم عن ابی جعفرعلیه‌السلام قال: لماخلق‌الله العقل استنطقه ثم‌قال له:أقبل فأقبل‌ثم‌قال‌له أدبر فأدبر- ثم قال وعزتی وجلالی ما خلقت خلقا هو احب الی منك ولا اکملتك الا فی من‌احب اما انی ایاك آمر و ایاك انهی و ایاك اعاقب وایاك أثیب.

این حدیث شریف در جوامع فریقین به اسناد و صور گوناگون روایت شده است و مفصل و مبسوط درباب پنجاه سوم ارشاد القلوب دیلمی نقل شده است و حدیث اول آن باب است و در آن دقائقی بسیار ارزشمند آمده است. غرض این است‌که اوصاف وسائط فیض الهی در حدیث انشقاق، در این حدیث درباره عقل آمده است‌که از تألیف این دو حدیث نتیجه حاصل می‌گردد که انسان کامل عقل است، و همچنین نتائج بسیار دیگری که برای مستنتج حقائق از ضم این دومقدمه اعنی دوحدیث مذکور حاصل می‌گردد که احادیث مانند آیات مفسر یکدیگر، و بعضی از آنها شاهد دیگری، و ناطق دیگری است قال الصادق علیه‌السلام: احادیثنا یعطف‌بعضها

علی بعض فان اخذتم بها رشدتم ونجوتم، و ان ترکتموا ضللتـم و هلکتم فخذوا بها و انا بنجاتکم زعیم (ص۲۵ خصائص فاطمیة). لسان سفرای الهی همه رمز است خداوند توفیق فهم اسرار و رموز آنان را مرحمت فرماید. نکات دیگر نیز ازحدیث اشتقاق مذکور، مستفاد است ولکن ورود در بحث از آنها شاید موجب خروج از موضوع رساله گردد.

تجلیات اسمائی و غایت حرکت وجودی و ایجادی

تجلیات که همان ظهورات است در لسان قرآن مجید و روایات اهل عصمت و وحی که در حقیقت مرتبه نازله قرآن و بمثابت بدن آن و قرآن اصل و روح آنها است، تعبیر به‌یوم شده است کل یوم هوفی شأن (الرحمن ۳۱) این تجلیات و ظهورات، انفطار موجودات از ذات واجب تعـالی و اشتقاق این کلمات وجودیه از مصدرشان که وجود واجب است می‌باشد و همگی قائم به اویند به‌نحو قیام فعل به‌فاعل و معلول به علت و فرع به اصل کما یقال انفطر النور من‌الشجر.

اسمای الهی معرف صفات جمالی و جلالی ذات اقدس حق‌اند و این اسماء به اعتبار جامعیت بعضی را بربعضی فضل و مزیت و مـرتبت است تا منتهی می‌شوند به کلمه مبارکهٔ جلاله الله که اسم اعظم و کعبه جمیع اسما است که همه در حول او طائف‌اند، همچنین مظهر اسم اعظم و تجلی اتم آن انسان کامل کعبه همه است و فردی از او شایسته‌تر نیست و در حقیقت اسم اعظم الهی است، آن مظهر اتم و کعبه کل و اسم اعظم الهی در زمان غیبت خاتم اولیاء قائم آل محمدمهدی موعود حجةبن الحسن العسکری صلوات‌الله علیهم اجمعین است و دیگر او تادو ابدال کمل و آحاد و افراد غیر کمل به فراخور حظ و نصیبشان از تحقق به اسمای حسنی و صفات علیای الهیه به آن مرکز دائره کمال، قرب معنوی انسانی دارند، چنانکه در این رساله به امداد ممد و مفیض علی‌الاطلاق و به توجهات اولیای حق و استمداد از آن ارواح قدسیه کالشمس فی‌السماء الصاحیه به ظهور خواهد رسید.

مطلب اهم از آن اتصاف و تخلق انسان به حقائق اسما است که دارائی

واقعی انسان این اتصاف و تخلق است و سعادت حقیقی ایـن است، حافظ گوید:

مرا تا جان بود در تن بکوشم   مگر از جام او یك‌جرعه نوشم

این یك جرعه از دریاها فزون‌تر است. آگاهی به لغات اقوام والسنهٔ آنان هرچند فضل است ولی آنچه که منشأ آثار وجودی و موجب قدرت و قوت نفس ناطقه انسانی و سبب قرب او به جمال و جلال مطلق می‌شود، مظهر اسماء شدن آن است که حقائق وجـودیه آنها صفات و ملکات نفس گردند و گرنه

گر انگشت سلیمانی نباشد   چه‌خاصیت دهد نقش‌نگینی

اگر تعلیم اسماء در کریمه و علم آدم الاسماء کلها (بقره ۳۲) تعلیم الفاظ و لغات باشد چگونه موجب تفاخر آدم‌و اعتلای وی برملائکه خواهد بود، انسانی که به لغت بیگانه آگاهی یافته است فوقش این است که از این حیث به پایه یك‌راعی عامی اهل‌آن لغت رسیده باشد، و یـا شاید این حد هم صورت نپذیرد، لذا امین‌الاسلام طبـرسی در تفسیر شریف مـجمع در تفسیر کریمه وعلم‌آدم الاسماء کلها، فرمود: ای علمه‌معانی الاسماء اذا الاسم بلامعان لافائدة فیها ولاوجه لاشارة الفضیلة بها. تا این که گوید: وقدروی عن‌الصادق علیه‌السلام انه سئل عن هذه‌الآیة، فقـال: الارضین والجبـال و الشعاب والأودیة ثم نظر الی بساط تحته فقال: و هذا البساط مماعلمه.

غایت حرکت وجودی و ایجادی انسان کامل است

در مشهد اصفی و منظر اعلای ارباب شهود و اصحاب قلوب حرکت وجودیه و ایجادیه حرکت حبی است مأخوذ از گنجینه کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف.

غایت حرکت وجودیه کمال حقیقی حاصل برای انسان است. یعنی حرکت وجودیه حرکت استکمالی است که انسان به‌کمال حقیقی خودبرسد چه خلقت عبث نیست و هرنوعی در راه تکامل است و به‌کمال ممکن خود می‌رسد و انسان هم از این امکان مستثنی نیست. پس وصول بغایت انسانی

برایش ممکن است و باید به‌فعلیت خود برسد و آن به‌فعلیت رسیده انسان کامل است.

و غایت حرکت ایجادیه ظهور حق در مظهر تام مطلق شامل جمیع جزئیات مظاهر است و آن انسان کامل است. و این اطلاق سعهٔ وجودی است که حاوی همه شئون است صائن الدین علی در تمهید براین اصل سدید و حکم رشید گوید:

الغایة للحرکة الوجودیة هی‌الکمال الحقیقی الحاصل للانسان، وغایة الحرکة الایجادیة هو ظهور الحق فی‌المظهر التام المطلق الشامل لجزئیات المظاهر والمراد بالاطلاق الذی هوالغایة فی‌الوصول هیهنالیس هوالاطلاق الرسمی الاعتباری المقابل‌للتقیید بل‌الغایة‌هیهنا هوالاطلاق‌الذاتی الحقیقی الذی نسبة التقیید و عدمه الیه علی‌السویة اذ ذلك هوالشامل لهما شمول المطلق لجزئیاته المقیدة.

مراد از مظهر تام در عبارت ابن‌ترکه علی صائن الدین، انسان کامل است. در قبل به‌مبنای قویم حکیم دانسته شد که کمال عالم کونی انسان کامل است. و این حکم محکم عارف بالله است که غایت حرکت وجودی و ایجادی انسان کامل است. پس نتیجه این فصل خطاب این‌که عالم کونی و نشأه عنصری هیچگاه از انسان کامل که غایت و کمال عالم است و حجةالله و خلیفةالله است خالی نیست.

معجزات قولی سفرای الهی قوی‌ترین حجت برحجت بودن آنان است

چنانکه قرآن کریم خود بهترین حجت بر رسالت خاتم انبیاء محمد مصطفی صلی‌الله علیه وآله است، روایات اوصیای آن حضرت نیز بهترین حجت بر حجت بودن آنان است و خـود آن بـزرگان دلیل امـام بودن خودشان‌اند که الدلیل دلیل لنفسه، و آفتاب آمد دلیل آفتاب.

اگر کسی بانظر تحقیق و دیده انصاف در روایات و خطب و کتب و رسائل و به‌ویژه در ادعیه و مناجاتهای اهل‌بیت علیهم‌السلام تـدبر کند، اعتراف می‌نماید که این‌همه معارف حقه از اوتاد و ابدال و افـرادی که

مدرسه و معلم ندیده‌اند به‌جز ازنفوس مؤید به‌روح‌القدس نتواند بوده‌باشد.

امامیه را در اثبات حقانیت امـامت و خلافت یك‌یك ائمه اثنی‌عشر علیهم‌السلام همین معارف مروی از آن بزرگان کافی است. روایات مرتبه نازله قرآن و قرآن مرحله عالیه و روح آنها است. روایات بطون واسرار آیات قرآنی‌اند که از اهل‌بیت عصمت و وحی که مرزوق به علم لدنی‌اند صادر شده‌اند. و پوشیده نیست که این‌گونه معجزات قولی، بعد از قرآن و پیغمبرخاتم (ص) ازهیچ صحابه و علمای بعد ازآنان به‌جز ازائمه اثنی‌عشر امامیه علیهم‌السلام روایت نشده است، اگر کسی سراغ دارد ارائه دهد،اگر کسی عدیل فرموده‌های آل‌طه از نهج‌البلاغه گرفته تا تـوقیعات حضرت بقیةالله را آ گاهی دارد خبر نماید، ما که هرچه بیشتر گشتیم کمتر یافتیم.

وانگهی تنها سخن از عبارت‌پردازی و سجع و قافیه‌سازی نیست بلکه سخن در فصاحت و بلاغت تعبیر است بلکه کلام در بیان حقائق دار هستی با بهترین تعبیرات عـربی مبین و درج در معنی در زیباترین و رساترین درج صدف عبارت که نوابغ دهر و افراد یك‌فن در فنو ن‌علوم، در فهم‌آنها دست تضرع و ابتهال به‌سوی ملکوت عالم دراز می کنند.

ادعیه مأثوره، هریك مقامی از مقامات انشائی و علمی و عرفانی ائمه دین ما است. لطائف شوقی و عرفانی، و مقامات ذوقی و شهودی که درادعیه نهفته است در روایات وجود ندارد زیرا در روایات مخاطب مردم‌اند و با آنان به‌فراخور عقل و فهم و ادراك و معرفتشان سخن می گفتند. نه هر چه گفتنی بود کمافی‌البحار عن‌المحاسن عن رسول‌الله (ص) انه قال انا معاشر الانبیاء نکلم الناس علی قدر عقولهم، اما در ادعیه و مناجاتها بـا جمال و جلال مطلق و محبوب و معشوق حقیقی به‌راز و نیاز بوده‌اند لذا آنچه در نهان‌خانه سر و نگارخانه عشق و بیت‌المعمور ادب داشتند به زبان آوردند.

معجزات سفرای الهی بر دوقسم است: قولی و فعلی.

معجزات فعلی تصرف در کائنات و تسخیر آنها و تأثیر در آنها، بـه قوت ولایت تکوینی انسانی باذن‌الله است، همچون شق‌القمر و شق‌الارض و

شق‌البحر و شق‌الجبل و شق‌الشجر و ابرای اکمه و ابرص و احیای موتی، و غیرها.

ابرای اکمه و ابرص از حضرت مسیح علیه‌السلام بود که فرمود: و ابرئ الاکمه والابرص و احی الموتی باذن‌الله (آل‌عمران ۵۰). شق‌الجبل از صالح پیغمبر علیه‌السلام، به تفاسیر قرآن کریم ضمن کریمه فقال لهم رسول‌الله ناقة‌الله و سقیها در سوره شمس، و به باب سیزدهم نبوت بحار (ص۱۰۵ ط کمپانی) رجوع شود، و شق‌الارض و شق‌البحر از موسی کلیم علیه‌السلام که اولی را در هلاك قارون، و دومی را در هلاك فرعون، اعجاز فرمود. و شق‌القمر و شق‌الشجر از خاتم انبیاء صلی‌الله علیه وآله، واقعه شق‌الشجر در خطبه قاصعه نهج‌البلاغه آمده است که امیر علیه‌السلام فرمود: درخت به امر رسول‌الله (ص) ازجای خود کنده شدو مانند مرغی بال‌زنان به‌سوی پیغمبر اکرم شتافت تا در نزد آن جناب ایستاد.

قلع در قلعه خیبر به دست یدالله امیرالمؤمنین امام علی علیه‌السلام از معجزات فعلی و قدرت ولایت تکوینی آن جناب است عالم جلیل عماد الدین طبری که از اعلام قرن ششم هجری است در کتاب بشارة‌المصطفی لشیعة المرتضی (ص ۲۳۵ طبع نجف) باسنادش روایت کرده است که امیر (ع) فرمود: والله ما قلعت باب خیبر و قذفت به اربعین ذراعاً لم‌تحس به اعضائی بقوة جسدیة ولاحرکة غذائیة ولکن ایدت بقوة ملکوتیة ونفس بنور ربها مستضیئة. و همین حدیث شریف را جناب صدوق در مجلس‌هفتاد و هفتم امالی خود با اندك اختلافی در متن آن به اسنادش روایت کرده است (ص ۳۰۷ چاپ سنگی).

معجزات قولی علوم و معارف و حقائقی است که به‌تعبیر حضرت‌وصی علیه‌السلام در خطبه اشباح نهج‌البلاغه از ملائکه اهل امانت وحی ازحظائر قدس ملکوت برمرسلین نازل شده است. سرسلسله معجزات قولی قرآن مجید است و معارف صادر از اهل‌بیت عصمت‌و وحی و منطق صواب وفصل خطاب، چون نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه و جوامع روائی، تالی آن و مرتبه نازله آنست هرچندکه بیانگر اسرار و بطون و تأویلات قرآنند.

معجزات فعلی موقت و محدود به زمان و مکان و خلق الساعة و زود گذرند، و بعد از وقوع فقط عنوان تاریخی و سمت خبری دارند، به خلاف معجزات قولی که در همه اعصار معجزه‌اند و برای همیشه باقی و برقرار.

معجزات فعلی برای عوام است که با محسوسات آشنایند و باآنهاالفت گرفته‌اند و خو کرده‌اند و پای‌بند نشأت طبیعت‌اند و به ماورای آن‌سفری نکرده‌اند، این فریق باید با حواس ادراك کنند و به‌خصوص باید با چشم ببینند تا باورشان آید. اینان ازنیل به بهجت و وصول به لذت روحی و سیر در دریای فسیح معقولات ومرسلات بی‌بهره‌اند و حتی عبادات را بـه امید حور و قصور خیال قاصرشان انجام می‌دهند و ازذوق عبادت احرار وعشاق ناکام‌اند و بالاخره عوام‌اند خواه در صنایع و حرف مادی ورزیده باشند و خواه نباشند. امیر (ع) فرمود: ان قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادةالتجار، و ان قوما عبدواالله رهبة فتلك‌عبادة العبید، وان قوماً عبدواالله شکراً فتلك عبادةالاحرار (نهج‌البلاغة حکمت ۲۳۷).

خواص را ـ که قوه عاقله و متفکره پیکر مدینه فاضله انسانی‌اند ـ علوم و معارف بکارآید. این طایفه، معجزات قولی‌را که مائده‌های آسمانی و مأدبه‌های روحانی‌اند طلب کنند، نکته‌سنج و زبان‌فهم و گوهرشناسند و می‌دانند که کالای علم کجائی و چگونه کالائی است، و به تعبیر خواجه‌در شرح اشارات: الخواص للقولیة اطوع والعوام للفعلیة اطوع.

اصولا انسان باحفظ موضوع و عنوان انسان، همان علوم و معارف و شوق و عشق به‌آنها و اعمال صالحه و اخلاق حسنه است، وگرنه سرمایه مادی خاك است که برباد است چه خود طفل خاکباز است که التراب ربیع الصبیان. عاقل مستسقی آب حیات کمال مطلق است، چنانکه عارف محودر مطالعهٔ جمال حق.

کلام رفیع میرداماد در قبسات در معجزه قولی و فعلی

مرحوم میرداماد قدس سره را در آخر قبسات (ص ۳۲۱ چاپ‌سنگی) کلامی منیع و رفیع در معجزه قولی و فعلی است:

درباره معجزه قولی فرماید: وبالجملة تنافس الحکماء فی‌الرغائب العقلیة اکثر، و عنایتهم بالامور الروحانیه اوفر، سواء علیها اکانت فی‌هذه النشأة الفانیة ام فی تلك النشأة الباقیة ولذلك یفضلون معجزة نبینا صلی‌الله علیه وآله اعنی القرآن الحکیم و التنزیل الکریم و هوالنور العقلی الباهر، والفرقان السماوی الزاهر (الداهر خ‌ل) علی معجزات الانبیاء من قبل، اذ المعجزة القولیة اعظم و ادوم و محلها فی‌العقول الصریحة اثبت و اوقع، و نفوس الخواص المراجیح لها اطوع و قلوبهم لها اخضع.

و در معجزه فعلی فرماید: وایضاً ما من معجزة فعلیة مأتی بها الا وفی افاعیل الله تعالی قبلنا من جنسها اکبر و ابهر منها و آنق و اعجب و احکم واتقن، فخلق النار مثلا اعظم من جعلها برداً وسلاماً علی ابراهیم، و خلق الشمس والقمر والجلیدیة والحس المشترك اعظم من شق‌القمر فی‌الحس المشترك. ولو تدبر متدبر فی‌خلق معدل‌النهار و منطقة البروج متقاطعین علی‌الحدة والانفراج لاعلی زوایا قوائم و جعل مرکز الشمس ملازماً لسطح منطقة البروج فی‌حرکتها الخاصة و ما فی ذلك من استلزام بدایع الصنع و غرائب التدبیر و استتباع فیوض‌الخیرات و رواشح البرکات فی آفاق نظام العالم العنصری لدهشته الحیرة وطفق یخر مبهورا فی عقله مغشیا علیه فی حسه و ذلك ان هو الا فعل ما من افاعیله سبحانه و صنع ما من صنایعه عز سلطانه، فاما نورالقرآن المتألاء شعاعه سجیس الابد فلا صورت فی‌الاولین ولن یصادف فی‌الآخرین فیما تنا العقول وتبلغه الاوهام من جنسه مایضاهیه فی‌قوانین الحکمه والبلاغة، اویدانیه فی افانین الجزالة والجلالة.

راقم سطور در حین تسوید عبارت میر «سواء علیها اکانت فی هذه النشأة الفانیة ام فی‌تلك النشأة الباقیة» بیاد کلام دل‌نشین جناب استادش حکیم الهی و عارف ربانی، مفسر عظیم‌الشأن، شاعر مفلق، صاحب تصنیفات عدیده، آقا حاج میرزا مهدی الهی قمشه‌ای رضوان‌الله تعالی علیه افتاد که

بارها در مجالس درس اظهار می‌فرمود: من آرزویم این است نهج‌البلاغه را در بهشت از آقا امیرالمؤمنین درس بگیرم و گاهی که سخن از مردن پیش می‌آمد می‌فرمود: برویم در بهشت نهج‌البلاغه را پیش امیرالمؤمنین بخوانیم.

سخن در معجزات قولی پیغمبر (ص) و آل او است، صحابه رسول‌الله در کتب سیر و تراجم وطبقات و تواریخ شناخته شده‌اند و غرر کلمات نظم ونثرسنام صحابه در آنها نقل شده است، کدام‌یك آنها در یکی از اوصاف کمالی و فضائل انسانی کفووعدیل امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام می‌باشد ویا لااقل به‌تقلید او بسان یکی‌از خطب توحیدیه نهج‌البلاغه تفوه کرده است؟! بااینکه آن جناب آن خطب را ارتجالاً در مواضع لزوم انشاء می‌فرمود، دیگران باتروی و تأنی بگویند.

خطبه یکصدو هشتاد و چهارم نهج‌البلاغه یکی از خطب توحیدیه است که شریف‌رضی رضوان‌الله علیه درعنوان آن گوید: و تجمع هذه‌الخطبه من‌اصول العلم مالا تجمعه خطبة، والآن هزار و چهارصد و دو سال از هجرت خاتم (ص) می گذرد، و قبل از اسلام و بعد از اسلام نوابغ دهر که طرفداران شعب علوم عقلیه و معارف عرفانیه، و مدعیان مکاشفات ذوقیه، و قلمداران نامور جهانی بودند در همه اطراف و اکناف ارض آمدند و رفتند و منشئات دقیق و جلیل علمی و قلمی آنان موجود است، کدام گوهر سخن‌شناس به‌خود اجازه می‌دهد که یك کتاب گفته‌هایشان را هموزن یکی از بندهای همین یك خطبه نهج قرار دهد. وانگهی حالا می گویند سطح علوم و معارف بالا گرفته است و عصر ترقی و تعالی فرهنگ است وماشاءالله شهوت تألیف هم عجیب اوج گرفته است، مع‌ذلك چه‌کسی را یارای آنست که به اندازه چند بند همین یك خطبهٔ توحیدیه دم برآورد.

خلیل‌بن احمد بصری متوفی ۱۷۰ هـ ق گوید: ان افضل کلمة یرغب الانسان الی طلب العلم والمعرفة قول امیرالمؤمنین (ع): قدر کل امرء ما یحسن (روضات خوانساری ص ۲۷٤).

ابوعثمان عمروبن بحر جاحظ صاحب بیان و تبیین متوفی ۲۵۵ هـ ق،

اولین جامع کلمات قصار امیـر (ع) است، وی صد کلمه از کلمات قصار امیرالمؤمنین علیه‌السلام را انتخاب کرده است و آن را مطلوب کل طالب من کلام امیرالمؤمنین علی‌ابن ابی‌طالب نامیده است و در وصف آن کلمات کامله گفت: کل کلمة منها تفی بالف من محاسن کلام العرب یعنی هر کلمه آن وافی به هزار کلمه نیکوی عرب است.

و در جلد اول بیان و تبیین در وصف این کلام آن جناب که فرمود قیمة کل امرء مایحسن بیانی دارد که خلاصه‌اش این است: اگر در کتاب بیان و تبیین من جز همین‌یك کلمه امیرالمؤمنین (ع) نمی‌بود در ارزش کتابم کافی، بلکه فوق آن‌چه می‌خواهم حاصل بود.

ابن خلکان در وفیات‌الاعیان معروف به تاریخ ابن‌خلکان در ترجمه عبدالحمید کاتب معروف گوید: ابوغالب عبدالحمید الکاتب‌البلیغ المشهور کان کاتب مروان‌بن حکم الاموی آخر ملوك بنی‌امیه و بـه یضرب المثل فی‌البلاغة حتی قیل فتحت الوسائل بعبدالحمید و ختمت بابن‌العمید، وکان فی‌الکتابة و فی کل فن من‌العلم والادب اماماً، بعـد از آن ابـن‌خلکان از عبدالحمید کاتب نقل کرد که وی گفت: حفظت سبعین خطبة من خطب الاصلع ففاضت ثم‌فاضت، و مقصودش ازاصلع امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام است.

و نیز ابن‌خلکان در کتاب یاد شده در ترجمان ابن‌نباته صاحب خطب گوید: ابویحیی عبدالرحیم‌بن نباته صاحب الخطب المشهورة کان اماماً فی علوم‌الادب، آنگاه از وی نقل کرده است که گفت: حفظت من‌الخطابة کنزا لایزیده الانفاق‌الا سعة وکثرة، حفظت مائةفصل‌من مواعظ علی‌ابن ابی‌طالب علیه‌السلام.

کوتاه سخن این‌که حق مطلب همانست که خود آن جناب در خطبه دویست و سی ویك نهج به کلام بلیغ خود فرمود: وانا لامراء الکلام و فینا تنشبت عـروقه و علینا تهدلت غصونه، در همین عبارت ملاحظه بفرمائید و در آن غور و تدبر بنمایید، ببینید این جمله کوتـاه از حیث لفظ و معنی چقدر بلند است، و خود همین کلام شاهد صادق خود است که صادر از امیر

کلامی چنانی است. و مثل منی باید تا چه اندازه قلم‌فرسائی کند تا بتواند حق بیان آنرا اداء کند، و یا عاقبت امر از عهده آن عاجز بماند.

علاوه این که کلمات صادر از بیت عصمت و وحی پیغمبر و آل نه‌فقط ازحیث فصاحت وبلاغت دستورالعمل وسرمایه ادبی عبدالحمید وابن‌نباته‌ها است، بلکه درجمیع شئون‌و امور حیات انسانی نهج قویم‌و طریق مستقیم‌اند که اگر به ترتیب حروف تهجی از الف تا یاء در هریك از معارف حقه‌الهیه بحث وفحص گردد، اصول وامهاتی را حائزند که هراصلی خود شجره طیبه فروع واثمار بسیار است که اصلها ثابت و فرعها فی‌السماء تؤتی اکلها کل حین باذن ربها.

اشارتی به بعضی از مؤلفات مشایخ امامیه وغیر امامیه ازصدر اسلام تاکنون در امامت و غیبت حضرت بقیةالله ارواحنا فداه

در امامت وغیبت حضرت قائم آل محمد (ص) مهدی موعود (ع) از صدر اسلام تاکنون کتابهای بسیار از علمای دین تألیف شده است، ونوعاً محتوای اغلب‌آنها روایا ت‌پیغمبر اکرم‌و اوصیای وی علیهم‌الصلوة‌والسلام است که در امامت و غیبت آن حضرت اخبار به‌غیب فرموده‌اند، علاوه این که مؤلفات عدیده در امامت ائمه اثنی‌عشر صلوات‌الله علیهم نـوشته‌اند. و کمتر مسأله‌ای است که در اصول عقائد به‌قدر امامت درآن بحث کرده باشند و کتاب تألیف نموده باشند، دراین‌باره رجال نجاشی و رجال کشی وفهرست شیخ طوسی و خلاصه علامه حلی وفهرست ابن‌ندیم و کشف‌الظنون ومجالس المؤمنین قاضی و روضات خوانساری والذریعه تهرانی و ده‌ها بلکه صدها کتاب رجالی دیگرشاهد صادق‌اند. وتنها الذریعه بیش ازیك‌صد کتاب‌قدماء را در امامت وغیبت امام قائم علیه‌السلام نام می‌برد.

کتاب حجت کافی

حافظ ثقهٔ جلیل‌القدر، عالم عارف به اخبـار، نقاد بصیر و متضلع در درایت روایات، از اعاظم فقهاء وشیخ مشایخ امامیه، مسلم بین‌خاصه وعامه، مفتی فریقین: جناب ثقة‌الاسلام محمدبن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۸ یا۳۲۹ هـ ق) رضوان‌الله تعالی علیه، در حافل دینی بی‌مثل و نظیر خـود مسمی به کافی که بزرگترین جامع روائی از حیث صحت و ضبط احادیث در اصول و فروع، و مشتمل‌بر چندین کتاب و هر کتاب برچندین باب است، کتابی در حجت آورده است که چهارمین کتاب آن دریك صدوسی باب است.

مرحوم کلینی تمام زمان غیبت صغری را به خوبی ادراك کرده است، تاریخ وفاتش اگر ۳۲۸ باشد که یکی از دو قول شیخ طوسی قدس سره است، یکسال قبل از غیبت کبری رحلت نموده است، و اگر ۳۲۹ باشد که قول نجاشی رضوان‌الله علیه است سنه تناثر نجوم است که مصادف با اول تاریخ غیبت کبری حضرت بقیةالله است زیرا طول مـدت غیبت صغری از ۲۶۰ تا ۳۲۹ است وآخرین نائب‌آن حضرت ابوالحسن علی‌بن محمد سمری رضوان‌الله علیه در پانزدهم شعبان ۳۲۹ رحلت نمود که از آن تاریخ غیبت کبری شروع می‌شود و توقیع مبارك امام علیه‌السلام به سمری در این‌معنی نص صریح است که چند روزقبل ازرحلت سمری از ناحیه مقدس آن‌جناب صادر شد چنانکه شیخ صدوق ره درباب چهل و نهم کمال‌الـدین روایت فرموده است که:

حدثنا ابومحمد الحسن‌بن احمد المکتب ره قـال کنت بمدینةالسلام فی‌السنة التی توفی فیهاالشیخ علی‌بن محمدالسمری قدس‌الله روحه‌فحضرته قبل وفاته بأیام فأخرج الی الناس توقیعاً نسخته:

بسم‌الله الرحمن الرحیم

یاعلی‌بن محمد السمری اعظم‌الله اجر اخوانك فیك فانك میت مابینك و بین ستة ایام فاجمع امرك ولاتوص الی احد فیقوم مقامك بعد وفاتك فقد وقعت الغیبة التامة فلاظهور الا بعد اذن‌الله تعالی ذکره و ذلك بعد طول

الامد و قسوة القلوب و امتلاء الارض جورا و سیأتی من شیعتی من یدعی المشاهد الا فمن ادعی المشاهدة قبل خروج السفیانی والصیحة فهو کذاب مفتر ولاحول ولا قوة الابالله العلی العظیم.

توقیع مبارك مذکور درباب بیست و یکم سیزدهم بحار (ص۹۸ ط کمپانی) نیز روایت شده است. جناب کلینی رضوان‌الله تعالی علیه جامع کافی را از اصول اربعمائه و دیگر مآخذ دینی که مورد وثوق سلف صالح بوده‌اند در مدت بیست سال جمع‌آوری فرموده است و در ترتیب کتب و تبویب ابواب آن، حسن صنعتی بکار برده است که عظمت مقام درایتش را در فهم روایت نشان داده است و در ترتیب روایات اصح را بر صحیح‌مقدم داشت و تمام روایات آن مسند است و رجال سند در کتب رجالی شناخته شده‌اند. این کتاب آیتی است که اگر بخواهیم به اندازه بینش اندکی که دربارهٔ آن‌داریم از جلالت قدر و منزلت وی سخن بگوییم باید رساله‌ای و یا کتابی بنویسیم.

کتاب اول آن کتاب عقل و جهل است، و دوم آن کتاب فضل علم، و سوم کتاب توحید، و چهارم آن کتاب حجت است. در افتتاح و ترتیب همین چهار کتاب تأمل بفرمائید که تا چه اندازه تبحر علمی به‌کار برده است، برهمین نسق است ترتیب تمام کتابها و بابها و روایات هرباب.

کتاب حجت آن یك‌صد وسی باب است و هرباب آن متضمن روایاتی خاص در حجت است که تقریباً وجه جامع آن روایات عنوان آن باب‌است که‌از حاصل مضمون آنها اتخاذ شده است مثلاباب اول آن‌باب الاضطرارالی الحجة است، و باب پنجم آن باب ان الارض لاتخلو من حجة، و باب دیگر آن باب ان الائمة اذا شاؤو ان یعلموا علموا، و باب دیگر آن باب الاشارة والنص الی صاحب الدار علیه السلام، و باب دیگر آن باب مولد الصاحب علیه‌السلام.

امامیه را در امامت ائمه اثنی‌عشر و در امامت و غیبت دوازدهم آن حضرت صاحب‌الامر علیهم‌السلام کتاب کافی کافی است بلکه با قطع‌نظر از جوامع روایی امامیه، صحاح و سنن و جوامع روائی اهل سنت کفایت

می کنند. منکر امامت اگر مسلمان است باید بااو از طریقی خـاص سخن گفت، و اگر غیر مسلمان است از طریق دیگر، چنانکه در نبوت عامه کتب کلامی روی سخن بادهری و طبیعی و دیگر فرق لامذهب است، و درنبوت خاصه روی سخن با صاحبان مذاهب چون یهود و نصاری و مجوس.

مؤمن به رسالت حضرت ختمی مـرتبت، ناچـار معترف بـه عصمت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام باید باشد، و معترف به عصمت آن جناب بـه امامت یك‌یك ائمه اثنی‌عشر و غیبت تامه صاحب‌الامر (ع)، زیـرا وصی معصوم معصوم است، و وصی امام امام است، و وصی حجةالله حجةالله است. من در این مقام وارد در بحث عصمت و امامت نمی‌شوم فقط به گفتاری از ابن‌متویه که یکی ازمشاهیر ومعارف علمای اهل سنت است اکتفاء می کنم:

حضرت وصی امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در خطبه هشتادو پنجم نهج‌البلاغة در وصف و تعریف عترت علیهم‌السلام فرمود: بل کیف تعمهون و بینکم عترة نبیکم وهم ازمة الحق و اعلام الدین والسنة الصدق فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن وردوهم ورود الهیم العطاش.

ابن ابی‌الحدید در شرح آن گوید (ص۳۵۲ ج۱ طبع رحلی سنگی): فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن تحته سر عظیم و ذلك انه امرالمكلفین بأن یجروا العترة فی اجلالها واعظامها و الانقیاد لهاو الطاعة لاوامرها مجری القرآن.

ثم قال: فان قلت فهذا القول منه یشعر بأن العترة معصومة فما قول اصحابكم فی‌ذلك؟ قلت: نص ابومحمدبن متویه (ره) فی‌الكتاب الكفایة علی ان علیاً علیه‌السلام معصوم و ادلة النصوص قد دلت علی عصمته والقطع علی باطنه و مغیبه وان ذلك امر اختص هو به دون غیره من‌الصحابة.

این بود کلام حق ابن‌متویه در عصمت عترت علیهم‌السلام. این عالم نامور اهل سنت به تعبیر شریفش در کتاب کفایه گفت: ادلة النصوص قد دلت علی عصمته. این سخن همان است که درصدر رساله گفته‌ایم: راقم‌براین عقیدت صافی و خالص، سخت راسخ است که امامیه را در ایـن سر الهی، صحاح و سنن اهل سنت حجت بالغه‌است و درعصمت و امامت ائمه اثنی‌عشر

باقطع نظر از جوامع روائیه‌شان، جوامع روائیه و ادله نصوص اهل سنت به تنهائی کافی است.

آری اهل عترت معصوم‌اند و حضرت وصی علی علیه‌السلام که سر سلسله عترت است معصوم است و در میان صحابه پیامبر تنها او معصوم بود نه دیگران همان‌طور که ابن‌متویه از ادله نصوص ناطق به حق شده است که ان ذلك امر اختص هو به دون غیره من الصحابة.

خلیفة‌الله و خلیفة رسول‌الله وقائم‌مقام ونازل احسن منازل قرآن باید معصوم باشد اگر ابن‌متویه خلاف این گفته بودی خلاف گفته بودی.

سخنی با ابن ابی‌الحدید

آن که ابن ابی‌الحدید دربیان کلام امام فانزلوهم بأحسن منازل القرآن، گفته است انه امر المکلفین بأن یجروا العترة فی اجلالها و اعظامها والانقیاد لها و الطاعة لأوامرها مجری القرآن، ما دراین بیانش انکار نداریم که باید عترت را در اجلال و اعظام و انقیاد و طاعت اوامرشان بــه احسن منازل قرآن جاری نمود، ولی کلام امام درباره عترت فوق این بیان است، زیرا جمله فانزلوهم بأحسن منازل قرآن محفوف به جملی است که دلالت دارند براین که عترت عین احسن منازل قرآنند، و فای آن فای فصیحه است وسیاق عبارت این است که عترت را صاحب و واجد این منازل بدانید و بشناسید چنانکه در خطبه یکصدو پنجاه ودوم نهج‌البلاغه فرمود: فیهم کرائم القرآن و هم کنوز الرحمن این کرائم قرآن همان احسن منازل قرآن است که در آنان است.

امام، فانزلوهم بأحسن منازل قرآن را بر کیف تعمهون و بینکم عترة نبیکم و هم ازمة الحق و اعلام الدین والسنة الصدق، متفرع فرمود یعنی چون عترت پیغمبر شما در میان شما ازمه حق و اعلام دین و السنه صدق‌اند آنانرا در بهترین منازل قرآن بدانید و بنشانید. این همانست کــه اهــل تحقیق فرموده‌اند انسان کامل قرآن ناطق است یعنی صورت کتبیه قرآن صورت کتبیه انسان کامل است و صورت عینیه آن صورت عینیه انسان کامل است.

و چون قرآن در صور و منازلش معصوم از هرگونه خطا است کسانی که احسن منازل قرآنند نیز معصوم‌اند، این کلام نه‌فقط مشعر به عصمت عترت است بلکه مبین آنست، و باب سی‌وپنجم کتاب حجت کافی در پیرامون این عنوان است: باب انه لم یجمع القرآن کله الاالائمة علیهم‌السلام و انهم یعلمون علمه کله، علاوه اینکه‌حقائق ومعارف صادره‌ازعترت نبی‌علیهم‌السلام اصدق شاهدند که عترت پیغمبر مبین‌حقائق اسماء اعنی احسن منازل‌قرآنند.

وانگهی امام (ع) فرمود: ردوهم ورود الهیم العطاش یعنی چنانکه شتران تشنه وقتی چشمشان به‌آب افتاد شتابان به‌سوی آبشخور می‌دوند و می‌روند و برای رسیدن به آب از یکدیگر سبقت می‌گیرند، شما نیز با عترت نبی (ص) اینچنین باشید. آب در نشأه عنصری صورت علم است چنانکه آب سبب حیات اشباح است علم سبب حیات ارواح است که غذا مسانخ بامغتذی است لذا آب درعالم خواب تعبیر به‌علم می‌شود، و ابن‌عباس که از خوشه‌چینان خرمنهای فیض محضر وصی علیه‌السلام بود ماء را در این آیه و انزلنا من‌السماء ماء تفسیر به علم فرمود، بلکه مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان در تفسیر کریمه و ان لواستقاموا علی‌الطریقة لأسقیناهم ماء غدقاً (سوره جن آیه ۱۷) فرموده است: و عن‌بریدالعجلی عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال معناه لأفدناهم علماً کثیراً یتعلمونه من‌الائمة.

و نیز در همین مقام فرمود: و فی تفسیر اهل‌البیت علیهم‌السلام عن ابی‌بصیر قال قلت لأبی جعفر علیه‌السلام قول‌الله ان الذین قالوا ربناالله ثم استقاموا؟ قال هووالله ما انتم علیه لواستقاموا علی‌الطریقة لاسقیناهم ماء غدقا.

و مرحوم کلینی در باب سی‌ام حجت کافی به اسنادش روایت فرموده است عن‌الباقر (ع) یعنی لواستقاموا علی ولایة امیرالمؤمنین علی (ع) و الأوصیاء من ولده و قبلوا طاعتهم فی امرهم و نهیهم لأسقیناهم ماء غدقا یقول لاشربنا قلوبهم الایمان والطریقة هی‌الایمان بولایة علی والاوصیاء. و به همین مضمون آراء و روایات دیگر در ضمن بسیاری از آیات دیگر قرآن. پس خود عترت علیهم‌السلام ماء حیات و عیش علم و آبخور آب

زندگی تشنگان‌اند چنانکه در باب صدم کتاب حجت کافی معنون است که: ان مستقی العلم من‌بیت آل محمد علیهم‌السلام. و قرآن را چون منازل و درجات از فرش تا عرش است عترت محمدی در احسن و اعلای منازل و مراتب قرآنند و چون مرزوق به‌معرفت حقائق اسمای عینیه‌اند به بطون و اسرار و تأویلات آیات قرآنی کماهی واقف‌اند و خود قرآن ناطق‌اند.

کلام جناب ثقةالاسلام کلینی رضوان‌الله علیه، به خصوص درباره کتاب حجت جامع کافی

مرحوم کلینی در آخر دیباچه کتاب عظیم‌الشأن کافی درباره کتاب حجت آن، اهتمامی خاص واعتنائی اکید و شدید ازخود ابراز می کند وی چنین اظهار می‌فرماید:

و وسعنا قلیلا کتاب الحجةو ان‌لم نکمله علی استحقاقه لأنا کرهنا ان نبخس حظوظه کلها وارجوان یسهل‌الله جل‌و عز امضاء ماقدمنا من‌النیة ان تأخر الاجل صنفنا کتابا اوسع واکمل منه نوفیه حقوقه کلها ان‌شاءالله‌تعالی و به‌الحول والقوة والیه الرغبة فی‌الزیادة فی‌المعونة والتوفیق.

حاصل مضمون کلامش این که: ما چون ناخوش داشتیم که به‌کلی حظوظ کتاب حجت‌بخس و نقص روی دهد، اندکی آن را توسعه داده‌ایم و از خداوند امید داریم که اگر عمر وفا کند کتابی وسیعتر و کامل‌تر از کتاب حجت کافی برای توفیه تمام حقوق آن تصنیف کنیم.

پس این کلام آن جناب دلالت دارد که همه روایات مرویه از اهل‌بیت وحی و عصمت رادرکتاب حجت‌کافی نیاورده است، وآن‌قدر روایات‌دیگر از مآخذ ومدارك اصول امامیه در دست او هست که آرزوی تصنیف کتابی وسیع‌تر و کامل‌تر از کتاب حجت کافی را می‌نماید.

علت اهتمام خاص کلینی قدس سره به کتاب حجت کافی و سبب تألیف کتاب حجت دیگر

شجره ملعونه بنی‌امیه درصدر اسلام حنظلهایی زهرآگین به‌بارآورده بود که مسلمانان از استفاده شجره طوبی ولایت و امامت محروم مانده بودند، مگر خواص اصحاب ائمه علیهم‌السلام همانهائی که صندوق اسرار حجج الهیه و واسطه فیض بین ما و ائمه ما بوده‌اند که امروز در کنار مأدبه‌ها و مائده‌ها و نزل آسمانی آنان بهره‌مندیم رضوان‌الله علیهم.

بنی‌امیه به سیر قهقری مسلمانان را از اسلام واقعی دور کرده بودند امیرالمؤمنین علیه‌السلام در خطبه نودو یکم نهج‌البلاغه فرمود: ان اخوف الفتن عندی علیکم فتنة بنی‌امیة فانها فتنة عمیاء مظلمة الخ.

ابوعلی محمدبن عبدالوهاب جبائی (به‌ضم جیم و تشدید باء منسوب است به‌یکی از قرای بصره) متوفی ۳۰۳ هـ ق که یکی از بزرگان معتزله است گوید اول کسی که قائل به جبر شد معاویه بود چنانکه قاضی عبدالجبار معتزلی متوفی ٤۱۵ هـ ق در اول مجلد هشتم کتاب مغنی که بحث درمخلوق به مبنای معتزله است (ص٤ طبع مصر) پس از نقل پاره‌ای از اقوال و آرای جبریان آورده است که: ذکر شیخنا ابوعلی رحمه‌الله ان اول من قال بالجبر واظهره معاویه و انه اظهر ان ما یأتیه بقضاءالله و من خلقه لیجعله عذرا فیما یأتیه و یوهم انه مصیب فیه و ان‌الله جعله اماماً و ولاه الأمر، و فشی ذلك فی‌ملوك بنی‌امیه و علی هذا القول قتل هشام‌بن عبدالملك غیلان رحمه‌الله، انتهی ما اردنا من نقل کلامه.

در عصر اموی غیلان در دمشق و جهنی دربصره قائل به‌اختیار بودند، وجهم بن‌صفوان معاصرشان در مقابلشان در کوفه می‌گفت انسان مجبور است و اختیار ندارد. قول به جبر و اظهار آن از معاویه بود و در خطابها و خطابه‌ها و محاوراتش آیت قل کل من عندالله و نظائر و اشباه آن را به زبان می‌آورد تا بدین حیلت عذری برای کارهای ناشایسته‌اش به مردم وانمود کند. آری این گونه پدیده‌ها از بنی‌امیه و بنی‌عباس بسیار است تا این که مردم را به‌سیر قهقری از مناهل معارف حقیقی و حاملین اسرار

کتاب‌الله و خزائن کنوز الهی، ائمه وحی و تنزیل، محمد و آل محمد (ص) بازداشتند.

علامه شیخ بهائی در دفتر چهارم کشکول (ص ٤۲۹ طبع نجم‌الدوله) گوید: خطب معاویة یوماً فقال ان‌الله تعالی یقول و ما مـن شیء الا عندنا خزائنه و ماننزله الا بقدر معلوم فلم نلام نحن؟ فقام الیه الأحنف فقال انا لانلومك علی مافی خزائن الله ولکن نلومك علی ما أنـزله الله علینا مـن خزائنه فاغلقت بابك دونه یامعاویة.

ابوالحسن علی‌بن حسین مسعودی متوفی ۳٤٦ هـ ق در مروج الذهب در سیرهٔ یزیدبن معاویة گوید: و سیره سیرة فرعون بل کان فرعون اعدل منه فی رعیته و انصف منه لخاصته و عامته، و فی‌ایامه ظهرالغنی بمکة و المدینه واستعملت الملاهی واظهر الناس شرب‌الشراب و غلب علی اصحاب یزید و عماله ما کان یفعله من‌الفسوق، و کان له قردیکنی بأبی قیس‌یحضره مجلس منادمته و یطرح له متکأ و کان قرداً خبیثاً و کان یحمله علی اتان وحشیة قدریضت و ذللت لذلك بسرج ولجام، الخ.

از این‌گونه فواحش و مناهی وملاهی که مدعیان خلافت و امامت و مفتریان به خدا و رسول داشته‌اند به‌حساب درنمی‌آید. مقدمه صحیفه کامله سجادیه بلکه جوامع فریقین درباره بنی‌امیه منطق حق‌اند که پیغمبر اکرم در رؤیائی آنان‌را دید به شکل بوزینگان می‌جهند و برمنبرش بالامی‌روند و مسلمانان را به سیر قهقری از اسلام دور می‌کنند.

و بنی‌عباس هم پس از انقراض بنی‌امیه، همـان شجره ملعـونه را پروراندند و هردو فریق غریق در گمراهی و تباهی، در اطفاء نور الهی مشترك بودند. و به‌خصوص در عداوت با اهـل‌بیت عصمت و وحی بیداد می‌کردند آن‌چنانکه یازده حجت الهی و حواریونشان، مقتول یـا مسموم آنانند. از خلیل‌بن احمد بصری متوفی ۱۷۰ هـ ق واضع علم عروض واستاد سیبویه خواستند که در شخصیت و منقبت و مدح امیرالمؤمنین حضرت‌وصی علی علیه‌السلام چیزی بگوید، گفت من‌چه بگویم در حق کسی که دشمنانش دست به‌دست هم دادند که نام اورا از صفحه روزگار بردارند، و دوستانش

از بیم دشمنان نام اورا به‌زبان نمی‌آوردند با این‌همه نام او شرق و غرب عالم‌را فرا گرفته است. ونقل‌عنه ایضاً انه‌سئل عن‌فضیلة علی‌بن‌ابی‌طالب (ع)، فقال ما اقول فی‌حق من اخفی الاحباء فضائله من خوف الاعداء، و سعی اعدائه فی اخفائها من‌الحسد و البغضاء و ظهر من فضائله مع‌ذلك کله ماملأ المشرق والمغرب. (روضات خوانساری در آخر ترجمه خلیل ص۲۷٤چاپ سنگی).

حرف خیلی است و ما برای این‌که از موضوع رساله خارج نشویم در این‌باره به همین گفتار فخر رازی اکتفاء می‌کنیم: وی در تفسیر کبیرش‌در سوره فاتحه در مسأله جهر به بسم‌الله الرحمن الرحیم گوید (ص ۱۲۰ ج۱ چاپ استانبول): و ذلك یدل علی اطباق الکل علـی ان علیاً کان یجهر ببسم‌الله الرحمن الرحیم، ان علیا علیه‌السلام کان یبالغ فی‌الجهر بالتسمیة فلما وصلت الدولة الی بنی‌امیة بالغوا فی‌المنع من‌الجهر سعیاً فی ابطال‌آثار علی‌علیه‌السلام،ان الدلالةالعقلیة موافقةلنا وعمل‌علی‌بن ابی‌طالب‌علیه‌السلام معنا و من‌اتخذ علیا اماما لدینه فقداستمسك بالعروة الوثقی فی دینه ونفسه انتهی کلام الفخر الرازی بالفاظه.

حرف فخر این است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام در جهر به بسم‌الله الرحمن الرحیم در نمازها مبالغه می‌فرمود و چون دولت به دست بنی‌امیه افتاد به علت سعی و کوششی که در ابطال آثار علی علیه‌السلام داشتند مبالغه در منع جهر آن می‌نمودند.

امامیه در صلوة واجب جهری چون صبح و عشائین جهر به بسم‌الله الرحمن الرحیم را برای مرد واجب می‌دانند و در غیر آن مستحب، وبرای زن حتی در نماز جهری هم مطلقاً واجب نمی‌دانند، و اکثر عامه اخفـات آن را واجب می‌دانند که سنت بنی‌امیه است حتی بعضی از آنان قائل به‌منع قرائت تسمیه در افتتاح قرائت درنمازاند مطلقاً وبعضی با امامیه نزدیك‌اند تفصیل فروع آن مربوط به کتب فقهیه فریقین است.

ابـواب کتاب حجت کافی کـه مجموعاً مشتمل بـر یك هزار و چهارده حدیث مسند می‌باشد و راوی آنها مثل ثقةالاسلام کلینی است که

در زمان غیبت صغری می‌زیست و عامه و خاصه در جلالت قدر و عظمت‌مقام علمی او متفق‌اند و مشایخ روائی او همه شناخته شده‌اند.

علاوه این‌که در دیباچه کتاب فرموده است که همه روایـات کتاب حجت را در کافی نیاورده است و میخواست کتابی وسیع‌تر درحجت‌بنویسد. دراین‌باره به‌کتاب امامت بحار که مجلد هفتم آنست، بلکه به‌کتاب نبوت آن هم که مجلد پنجم آنست، و به‌کتاب امامت عـوالم العلوم ملاعبدالله قده و به‌خصوص مجلد بیست وششم آن‌که درامامت و غیبت امام دوازدهم (ع) است، و به دیگر کتب احـادیث و جـوامع روائی فـریقین از قدماء و متأخرین مراجعه شود تـا معلوم گـردد کـه در امامت آن وسائط فیض الهی و روابط بین‌قدیم و حادث، چه اندازه احادیث ازاعاظم علماء و روات و محدثین قدماء از پیغمبر اکرم و سنام صحابه به‌خصوص در امامت وغیبت حضرت بقیة‌الله و تتمة‌النبوة مهدی موعود روایت شده است، و تـا بـرای شخص مسترشد منصف مبین شود که فقط خط شیعه اثنی‌عشریه همـان خط قرآن و صراط مستقیم خداوند سبحان و عین دین مبین اسلام است، و شیعه امامیه معرفی شده خاتم انبیاء و منطق وحی است.

صراط الله یك خط مستقیم بیش نیست و انسانی که بخواهد سعادت ابدی خود را تحصیل کند ودر مسیر تکاملی انسانی قدم گذارد جز این‌یك راه، راه دیگر ندارد.

من آنچه شرط بلاغ است باتو می گویم
تو خواه از سخنم پند گیر و خواه ملال

بیائید باهم و بی‌غرض از ابتداء شروع کنیم تا ببینیم راه حق کدام است.

کتاب غیبت نعمانی

غیبت نعمانی تألیف محمدبن ابراهیم بن جعفر ابوعبدالله کاتب نعمانی معروف به ابن ابی زینب است. نعمانی از مشایخ عظیم‌القدر امامیه و معاصر کلینی صاحب کافی‌و ابن‌عقده و محمدبن احمد صفوانی و مسعودی صاحب مروج‌الذهب است که زمان غیبت صغری را ادراك نموده است. در غیبت‌یاد

شده از کلینی و از ابن‌عقده روایت می‌کند و در توثیق ابن‌عقده گوید: و هو ما اخبرنا به احمدبن محمدبن سعیدبن عقدة‌الکوفی و هذا الرجل ممن لایطعن علیه فی‌الثقة ولا فی‌العلم بالحدیث والرجال الناقلین له.

شیخ‌جلیل نجاشی در کتاب رجال‌فرماید: (ص۲۷۱) محمدبن ابراهیم بن‌جعفر ابوعبدالله‌الکاتب النعمانی المعروف بابن‌زینب (بابن ابی‌زینب ـ ظ) شیخ‌من اصحابنا عظیم‌القدر شریف المنزلة صحیح‌العقیدة کثیرالحدیث قدم بغداد و خرج الی الشام ومات بها لـه کتب منها کتاب الغیبة، الی ان قال: رأیت اباالحسن محمدبن علی‌الشجاعی الکاتب یقرأ علیه کتاب الغیبة تصنیف محمدبن ابراهیم‌بن النعمانی بمشهد العتیقة لانه‌کان قرأه علیه و وصی لی ابنه ابوعبدالله الحسین بن محمد الشجاعی بهذا الکتاب والنسخة المقروة عندی.

کتاب غیبت نعمانی از کتب قدیمه معتمده نزد همه علمای شیعه و از اجل کتب است و در جلالت او کلام شیخ مفید کافی است‌که در آخر باب سوم ذکر امام قائم (ع) از کتاب ارشاد فرمود: هرکس اخبار غیبت امام عصر عجل‌الله تعالی فرجه خواهد به کتاب غیبت نعمانی رجوع کند که در این باب کتاب جامعی است. «و هذا طرف یسیر مما جاء فی‌النصوص علی الثانی عشرمن‌الائمة علیهم‌السلام و الروایات فی‌ذلك کثیرة قد دونهااصحاب الحدیث من هذه العصابة و اثبتواها فـی‌کتبهم المصنفة، فممن اثبتها علی الشرح والتفصیل محمدبن ابراهیم‌المکنی ابوعبدالله‌النعمانی فی‌کتابه‌الذی صنفه فی‌الغیبة فلاحاجة بنامع ما ذکرناه الی اثباتها علی‌التفصیل فی هذا المکان».

غیبت نعمانی بیست و شش باب است و هرباب آن در ذکر یك‌سلسله روایات مرویه از اهل‌بیت عصمت و وحی درباره حضرت حجت (ع) است. و آن را مقدمه‌ای بسیار مفید و ارزنده به قلم توانای مصنف آن عالم‌ربانی جناب نعمانی در امامت وغیبت امام زمان (ع) است. نگارنده براین عقیدت است‌که فقط همین کتاب غیبت نعمانی دراثبات امامت وغیبت قائم آل‌محمد کافی است. علاوه این‌که جوامع فریقین و رسائل مستقله آنان در این‌باب

از کثرت به‌قدری است که اگر کسی بخواهدآنها را احصاء و فهرست کند مستلزم تألیف کتابی بزرگ بلکه کتابهائی خواهد بود. کتاب غیبت نعمانی بیست و شش باب است و هرباب آن معنون به عنوانی قابل اعتناء و توجه به‌سزا در اهمیت موضوع کتاب است و در هریك از ابـواب روایاتی بـا اسناد، سوای آیات قرآنی از پیغمبر اکرم (ص) و آل او اهل‌بیت عصمت و وحی نقل کرده است که بسیاری از آنها به‌طرق عامه در جوامع روائی آنان نیز نقل شده است.

کتاب دلائل الامامة

ابوجعفر محمدبن جریربن رستم طبری آملی از اعاظم علمای امامیه در مائه رابعه هجری است وی را کتابی در امامت به نام دلائل‌الامامة است این کتاب از مصادر شیعه امامیه در امامت و احادیث مروی در امامت است در آخر کتاب در چند عنوان ازقائم آل محمد مهدی منتظر و امام مظفر حجةبن حسن عسکری سخن می‌گوید و در این امر اهم دینی روایات نقل می‌کند:

الخلف الصالح القائم صاحب الزمان المنتظر لامرالله (ع)

۱ــ ذکر بعض معجزاته علیه‌السلام.

۲ــ معرفةالله تعالی لایخلی الارض من حجة

۳ــ معرفة وجوب القائم وانه لابد ان‌یکون.

٤ــ خبر أم‌القائم (ع).

٥ــ معرفة الولادة و فی أی‌لیلة و أی شهر و أین ولد.

٦ــ نسبه علیه‌السلام.

۷ــ معرفة من شاهده فی‌حیاة أبیه (ع).

۸ــ معرفة شیوخ الطائفة الذین عرفوا صاحب الزمان فی‌مدة مقامـه بسر من رأی بالدلائل والبراهین والحجج الواضحة.

۹ــ معرفة من شاهد صاحب‌الزمان (ع) فی‌حال‌الغیبة و عرفه مـن اصحابنا.

۱۰ـ معرفة ما ورد من الاخبار فی وجوب الغیبة.
۱۱ـ معرفة اصحاب صاحب الزمان (ع).
این کتاب در ۱۳۶۹ ﻫ ق در نجف اشرف به طبع رسیده است.
در عنوان ششم آن که در نسب امام قـائم علیه السلام است در نسبت و کنی و القاب آن جناب گوید:

نسبه علیه السلام: هو الخلف بن الحسن بن علی بن محمد بن علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرة بن کعب بن لوی بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن کنانة بن خزیمة بن مدرکة بـن الیاس بن مضر بن نـزار بن معد بن عدنان بن أدبن أدد بن الهمیع بن یشخب بن تیمن بن نکث بن قیدار بن اسماعیل بن ابراهیم.

و کناه: ابوالقاسم، و ابوجعفر، وله کنی احد عشر اماماً.

و القابه: المهدی، والخلف، والناطق، والقائم، والثائر، والمأمـول، والمنتظر، والوتر، والمدیل، والمعتصم، والمنتقم، والکرار، وصاحب الرجعة البیضاء، والدولة الزهراء، والقابض، والباسط، والساعة، والقیامة، والوارث، والحاشر، و سدرة المنتهی، والغایة القصوی، و غـایة الطالبین، و فـرج المؤمنین، و منتهی العبر، و مخبر بمالا یعلـم، و کاشف الغطاء، والمجازی بالاعمال، ومن لم یجعل له من قبل سمیاً ای مشبهاً، و ذات الارض، والهلول، والاعظم، والیوم الموعود، والداعی الی شیء نکر، ومظهر الفضایح، و مبلی السرائر، و مبانی الآیات، و طـالب التـراث، والفزع الاعظم، والاحسان، والمحسن، والعدل، والقسط، والصبح، والشفق، و عاقبة الدار، والمنعم، و الامان، والسناء والضیاء، و البهاء و المجاب، و المضییء، والحق، والصدق، والصراط، والسبیل، والعین الناظرة، والاذن السامعة، والید الباسطة، والجانب، والجنب، والوجه، والنفس، والتأیید، والتمکن، والنصر، والفتح، والقوة، والعزة، والقدرة، والملك، والتمام.

فنشأ مع ابیه علیه السلام بسر من رأی ثلاث سنین، و اقام بها بعد وفاة

ابیه احدی عشر سنة، ثم کانت الغیبة التی لابد منها الی ان یظهر الله له‌الامر فیأذن له فیظهر.

کمال‌الدین وسر مکتوم صدوق در غیبت و امامت قائم آل محمد (ص)

جناب صدوق ابن‌بابویه ـ رضوان‌الله علیه ـ متوفی ۳۸۱ ه ق، کتاب کمال‌الدین و تمام‌النعمة را در شصت و دوباب در قـائم آل محمد مهدی موعود (ع) تألیف کرده است و همه این ابواب روایات مرویه ازرسول‌الله و اوصیای احد عشر اواست و هریك از روایات را باذکر سلسله سند آن روایت کرده است.

و کتاب دیگر نیز در همین موضوع به‌نام «السر المکتوم الی الوقت المعلوم» نوشته است و آنرا در آخر باب شصت ویکم کمال‌الدین یاد شده نام برده است و گفت: قال‌ابوجعفر محمدبن علی‌بن بابویه مصنف هذاالکتاب رضی‌الله عنه: و قد اخرجت ماروی فی‌علامات القائم علیه‌السلام و سیرته و ما یجری فی ایامه فی‌الکتاب «السر المکتوم الی الوقت المعلوم» ولا قوة الا بالله.

در اول کمال الدین در سبب تالیف‌آن بیانی به تفصیل دارد که‌اجمال آن این است: پس‌از مراجعت از زیارت ثامن‌الائمه علیهم‌السلام، مدتی در نیشابور برای رفع حیرت مردم آن در غیبت و رفع شبهت آنان در امرقائم علیه‌السلام اقامت کردم. شبی از دوری اهل‌و ولد و اخوات و نعمت به‌جا گذاشته‌ام فکر می کردم و دراثنای فکرت خوابم در ربود، در عالم خواب دیدم که در مکه مکرمه‌ام و طواف بیت می کنم و به حضور امام قائم تشرف یافتم، آن جناب در عالم خواب به‌من فرمود چرا کتابی در غیبت تصنیف نمی‌کنی؟ باید اکنون کتابی در غیبت تصنیف کنی، این بگفت و برفت و من از خواب بیدار شدم و تاطلوع فجر به‌دعا و گریه و بی‌تابی به‌سر بردم و در صباح همان روز به تألیف این کتاب آغاز کردم.

اول این‌کتاب (کمال‌الدین و تمام النعمة فـی‌اثبات الغیبة و کشف الحیرة) در رد شبهات و اعتراضات مخاصمان و مخالفان در امامت وغیبت

امام قائم است و خود رساله‌ای ارزشمند در این‌باب است و مسترشد راحجت بالغه است. و هر گاه آنرا یك‌باب به‌حساب آوریم کتاب یاد شده شصت ودو باب در پیرامون امامت و غیبت قائم آل محمد مهدی منتظر است و هرباب آن محتوی روایاتی چند است، و همه روایات آن را باسلسله سند ازمشایخ خود از اهل‌بیت عصمت و وحی روایت کرده است چنانکه در اوائل کتاب (ص۲۷ چاپ سنگی) فرموده است:

و قد اخرجت الاخبار المسندة فی‌ذلك فی‌هذاالکتاب فی‌ابواب النصوص علیه صلوات‌الله علیه.

در آخرباب اول که یاد نموده‌ایم فرمود: وانما ذکرنا هذا المفصول فی اول کتابنا هذا لانها غایة ما یتعلق به الزیدیة و ما رد علیهم و هی اشد الفرق علینا. وقد ذکرنا الانبیاء والحجج الذین وقعت بهم‌الغیبة صلوات‌الله علیهم. و قدذکرنا فی آخرالکتاب المعمرین لیخرج بذلك مانقوله فی‌الغیبة و طول‌العمر من‌حد الاحالة الی حد الجواز. ثم صححنا النصوص علی‌القائم الثانی‌عشر من‌الائمة علیه و علیهم‌السلام من الله تعالی ذکره و من رسوله و الائمة الاحد عشر صلوات‌الله علیهم مع اخبارهم بوقوع الغیبة. ثم ذکرنا مولده علیه‌السلام ومن شاهده وما صح من دلالاته و اعلامه وما ورد من توقیعاته لتأکید الحجة علی‌المنکرین لولی‌الله والمغیب لسرالله والله الموفق للصواب وهو خیر مستعان.

باب دوم از ابواب کتاب مذکور به این عنوان است:

باب فی‌غیبة ادریس النبی علیه‌السلام. فأول الغیبات غیبة ادریس النبی علیه‌السلام المشهورة حتی آل‌الامر لشیعته الی ان تعذر علیهم القوت و قتل‌الجبار من قتل منهم وافقر و اخاف باقیهم ثم ظهر علیه‌السلام فوعد شیعته بالفرج و بقیام القائم من ولده و هو نوح علیه‌السلام. ثم رفع‌الله عزوجل ادریس علیه‌السلام الیه‌فلم تزل الشیعة تتوقعون قیام نوح‌علیه‌السلام قرنا بعد قرن و خلفاً عن سلف صابرین من‌الطواغیت علی‌العذاب المهین حتی ظهرت نبوة نوح علیه‌السلام.

و در این موضوع بیانی در این رساله مذکور می گردد.

مجلد سیزدهم بحارالانوار

چون به بحارالانوار رسیده‌ایم باید گفت کل‌الصید فی جوف الفرأ. مرحوم علامه مجلسی علاوه آنکه جلد پنجم کتاب بحار الانواررا در نبوت، ومجلد هفتم آن در امامت قرار داده است که حجت بحار دردو مجلد پنجم وهفتم است بخلاف کافی که یك کتاب حجت حافل هردو است، مجلد سیزدهم آن را در تاریخ و احوال امام ثانی‌عشر صاحب‌الزمان و خلیفة الرحمن حجةبن حسن عسکری صلوات‌الله و سلامه علیه اختصاص داده‌است و خطبه‌ای موجز و متین و متقن مناسب با مطالب به‌عنوان براعت استهلال ذکر کرده است که: الحمدلله الذی وصل لعباده القول بامام بعد امام‌لعلهم یتذکرون. واکمل الدین بأمنائه و حججه فی کل دهر و زمان لقوم‌یوقنون. والصلوة والسلام علی من بشر به و باوصیائه النبیون و المرسلون محمدسید الوری و آله مصابیح‌الدجی الی یوم یبعثون و لعنةالله علی اعدائهم مادامت السموات والارضون. اما بعد فهذا هوالمجلد الثالث‌عشر من کتاب بحار الانوار فی تاریخ الامام الثانی عشر، والهادی المنتظر، والمهدی المظفر و نورالانوار، و حجة الجبار، والغائب عن معاینة الابصار، والحاضر فی‌قلوب الاخیار، و حلیف الایمان، و کاشف الاحزان، و خلیفة الرحمن، الحجةبن الحسن امام الزمان صلوات‌الله علیه‌و علی‌آبائه المعصومین‌ما توالت‌الازمان.

مجلد سیزدهم بحار سی‌و شش باب است و باب سی‌و چهارم آن به مناسبت موضوع کتاب در رجعت است و بسیاری از عناوین ابواب آن با کتب یاد شده پیش از وی در این رساله به‌خصوص با کمال‌الدین صدوق موافق است و هر بابی متضمن روایاتی با ذکر مآخذ و اسناد روایی آنها است. و مطابق دأب خود در پیرامون بعضی از آیات و روایات توضیحاتی به‌عنوان بیان دارد.

کتاب البیان فی اخبار صاحب الزمان

شیخ حافظ ابوعبدالله محمدبن یوسف شافعی کنجی متوفی ٦٥٨ هـ ق کتابی به‌نام البیان فی‌اخبار صاحب‌الزمان در بیست و پنج باب نوشته است و در هرباب روایاتی فقط از جوامع روائی اهل سنت نقل کرده است و از ذکر احادیث شیعه خودداری نموده است، در دیباچه آن گوید: و سمیته بالبیان فی‌اخبار صاحب‌الزمان و عریته عن طرق‌الشیعة تعریة ترکیب الحجة اذکل ما تلقته الشیعة بالقبول وان کان صحیح النقل فانما هو خریت منارهم و خداریة ذمارهم فکان الاحتجاج بغیره آکد و فیه ابواب:

الباب الاول فی‌ذکر خروجه فی‌آخر الزمان.

الباب الثانی فی قوله (ص) المهدی من عترتی من‌ولد فاطمة.

الباب الثالث فی ذکر المهدی من‌سادات اهل‌الجنة

الباب الرابع فی‌امر النبی (ص) بمبایعة‌المهدی (ع).

الباب الخامس فی‌ذکر نصرة اهل‌المشرق للمهدی علیه‌السلام.

الباب السادس فی‌مقدار ملکه بعد ظهوره علیه‌السلام

الباب السابع فی‌بیان انه یصلی بعیسی (ع).

الباب الثامن فی تحلیة النبی (ص) المهدی (ع).

الباب‌التاسع فی‌تصریح النبی (ص) بأن‌المهدی من‌ولد الحسین (ع).

الباب العاشر فی‌ذکر کرم‌المهدی (ع).

الباب الحادی عشر فی‌الرد علی من زعم ان المهدی هوالمسیح‌بن مریم (ع).

الباب الثانی‌عشر فی قوله (ص) لن تهلك امة انا فی اولها و عیسی فی آخرها والمهدی فی‌وسطها.

الباب الثالث‌عشر فی ذکر کنیته و انه یشبه النبی (ص) فی‌خلقه.

الباب الرابع عشر فی ذکر اسم القریة التی یکون فیها خروج المهدی (ع).

الباب‌الخامس عشرفی‌ذکر الغمامة‌التی‌تظل المهدی (ع) عندخروجه.

الباب السادس عشر فی ذکر الملك الذی یخرج مع‌المهدی (ع).

الباب السابع عشر فی ذکر صفة المهدی ولونه وجسمه.
الباب الثامن عشر فی ذکر خاله علی خده الایمن وثیابه وفتحه مداین الشرك.
الباب التاسع عشر فی ذکر کیفیة اسنان المهدی (ع).
الباب العشرون فی ذکر فتح المهدی (ع) القسطنطنیة.
الباب الحادی والعشرون فی ذکر خروج المهدی (ع) بعد ملك الجبابرة.
الباب الثانی والعشرون فی قوله (ص) المهدی امام صالح.
الباب الثالث والعشرون فی ذکر تنعم الامة زمن المهدی (ع).
الباب الرابع والعشرون فی اخبار رسول‌الله (ص) ان المهدی خلیفة الله تعالی.
الباب الخامس والعشرون فی الدلالة علی جواز کون المهدی علیه السلام حیاً باقیاً مذغیبته.

این بود ابواب بیست و پنجگانه کتاب البیان فی اخبار صاحب الزمان تألیف حافظ کنجی شافعی که فقط از روایات جوامع عامه تالیف نموده است و از نقل روایات خاصه احتراز جسته است و تبویب ابواب و عناوین آنها از خود او است. این کتاب با غیبت شیخ طوسی در یك مجلد در تبریز درسنه ۱۳۲٤ ھ ق چاپ سنگی شده است و تمام آن را مرحوم علامه مجلسی درجلد سیزدهم بحارالانوار نقل فرموده است.

مؤلف بیان عالمی متضلع در فنون ادب است چنانکه قلم رصین و وزین وی در تأدیه معانی به‌قوالب تعبیرات معجب گواهی آگاه است، ودر صناعت حدیث خریت متبحر است که حافظ است.

تعلیقاتی مفید بر بیان حافظ کنجی و غیبت شیخ طوسی از عالم جلیل فضلعلی بن عبدالکریم است، علاوه این که بر غیبت شیخ حواشی از مرحوم علی بن موسی است که این هردو بزرگوار از علمای عصر مذکور تبریز بوده‌اند و در تصحیح کتابین یاد شده خدمت علمی شایان نموده‌اند، رضوان الله تعالی علیهما.

مرحوم فضلعلی صاحب کتاب شریف حدائق العارفین است که جامع اخبار کافی و من‌لایحضر و تهذیب و استبصار و وافی و بحار و وسائل و مستدرك وسائل است و مؤلف عالی‌مقام آن را بیانات و فوائدی در هرمقام مناسب است. و یکی از افاداتش این که حافظ کنجی را کتاب دیگر به نام کفایة الطالب درمناقب امام‌علی‌ابن ابی‌طالب است چنانکه درتعلیقه برخطبه آن فرمود: یظهر من خطبة کتابه کفایة الطالب انه امـلاه اولا للطلاب ثم بیضه بعد تمام املائه، و قال فی‌آخر کفایة الطالب تم مناقب سیدنا و مولانا امیرالمؤمنین علی‌ابن ابی‌طالب و یتلوه ذکر الامام المهدی فی کتاب‌مفرد سمیته بالبیان فی اخبار صاحب‌الزمان. انتهی.

کتاب بیان در عین‌حال که صغیر الحجم است بسیار عظیم النفع است این کتاب موجز حائز فوائدی گرانقدر و ارزشمند است و هرچند هریك‌از ابواب آن را درامر صاحب الامر علیه‌السلام اهمیتی به‌سزا است ولکن‌بعضی از ابواب به‌خصوص آن چون دوم و هفتـم و نهم و سیـزدهم و بیست و چهارم و بیست و پنجم را شأنی دیگر و در خور دقت بیشتر و بهتر است.

حدس‌ثاقب راقم این است که مؤلف بیان، عالمی مستبصر است هرچند به شافعی مشتهر است چنانکه چندین جای بیان براین دعوایم شاهد عدل و لسان صدق است. در کتب رجالیه کسی را که اظهار محبت و علاقه به‌اهل بیت عصمت و وحی می‌نماید، متشیع می‌نامند و چه‌بسا به جمله فعلیه تعبیر می‌کنند که کان یتشیع، ولی بیان بیان این است‌که حافظ کنجی نه فقط متشیع بود بلکه به‌شرف شیعه امامیه شدن تشرف حاصل کرده است. وحقیقت امر هم‌این است‌که هرمسلم منصف مسترشد بدون‌هیچگونه تعصب درجوامع روائی و کتب سیر و تفاسیر و تواریخ اسلامی فحص‌و بحث‌کند اسلام‌عزیز را همان طریقه اقوم امامیه می‌یابد و لاغیر، ان هذا القـرآن یهدی للتی هی اقوم.

از سیرت حسنه صاحب بیان این است‌که هر حدیث را با سند روائی خاص به‌خودکه از مشایخ روایت نموده است نقل می‌کند. علاوه‌براین پس از نقل حدیث جای آنرا در دیگر مآخذ روائی نام می‌برد. و مهمتر از آن

متعرض وجوه اعتبار حدیث از حیث صحت و حسن و استفاضه و تواتر و غیرها نیز می‌شود. و در بعضی ازمسائل وموارد مهم موضوع کتاب‌اعتنائی به‌خصوص اعمال می‌نماید و سؤالهائی طرح می کند و جـواب می‌دهد، و برخی از کتب مدونه در امر صاحب الامـرعلیه‌السلام را معرفی می‌نماید. راقم سطور که یك دوره به مطالعه آن توفیق یافته است طایفه‌ای ازمطالب شریف آن را به‌عنوان مزید بصیرت ارائه می‌دهد:

۱ـ در خطبه کتاب اشاراتی به استبصار خود دارد که فرمود: امابعد حمدالله الذی هو فاتحة کل کتاب و خاتمة کل خطاب، والصلوة علی‌رسوله التی هی جالبة کل ثواب و دافعة کل عقاب،و علی‌آله الذین ینقشع‌بنجومهم ظلام کل سحاب، و ینکشف بعلومهم غمام کل حجاب، و ینمحی بصفوهم کدر کل ارتیاب، و یستد بیمنهم خلل کل اضطراب؛ فقد ذکرنا فی کتابنا هذا من‌المراسم النبویة والمعالم الالهیة مایکون موزعا لأهل الوفاق وازعاً لاهل الشقاق، و نبهنا علی جواهره و اعراضه، و صرحنا للاولیاء بمکنون اغراضه ـ الی ان قال: والذی حدانی علی تالیف السابق واللاحق ما ارجوه من‌الثواب الجزیل لدی موقف الحساب، و نیل الشفاعة من‌الرسول و آله علیهم‌الصلوة والسلام عدة لیوم المآب، ـ الی ان قال: و قد وسمته بالبیان فی‌اخبار صاحب‌الزمان ـ الی آخر مانقلناه عنه آنفاً.

تألیف سابق ولاحق به‌حسب ظاهر ناظر به کفایة‌الطالب فـی‌مناقب امیرالمؤمنین علی‌ابن ابی‌طالب(ع) و همین کتاب البیان فی اخبار صاحب الزمان است، و موارد یاد شده در خطبه که دال‌بر استبصار او است در حکم صراحت و وضوح است.

۲ـ اولین حدیثی راکه در کتاب با اسناد و ذکر مآخذ آن ازرسول الله (ص) روایت کرده است علاوه‌بر اینکه سند زنده‌ای براستبصار اواست، در بیان طریقه حقه امامیه که همان دین حقیقی اسلام است نیز حجت‌بالغه است و نسبت به ابواب و مسائل کتاب در حکم براعت استهلال است. و مابه نقل آن در این صحیفه تبرك می‌جوییم هرچند در جوامع روائی فریقین‌به

طرق مختلفه بافی‌الجمله اختلاف در بعضی از جمله‌هـای متن روایت شده است، حافظ کنجی گوید:

اخبرنا السید النقیب الکامل مستحضر الدولة شهاب الحضرتین سفیر الخلافة المعظمة علم‌الهدی تاج امراء آل رسول‌الله صلی‌الله علیه ابوالفتوح المرتضی بن احمدبن محمدبن محمدبن جعفربن زیدبن جعفربن محمدبن احمدبن محمدبن الحسین‌بن اسحاق‌بن الامام جعفر الصادق‌بن الامام محمد الباقربن‌الامام علی‌زین‌العابدین‌بن‌الامام الحسین‌الشهیدبن‌امیرالمؤمنین علی ابن‌ابی‌طالب علیهم‌السلام، عن‌ابی‌الفرج یحیی‌بن محمودالثقفی عن ابی علی الحسن‌بن احمدالحداد اخبرناالحافظ ابونعیم‌احمدبن عبدالله الاصبهانی قال اخبرنا الحافظ ابوالقاسم سلیمان‌بن احمدالطبرانی، و اخبرنا الحافظ ابـو الحجاج یوسف‌بن خلیل بحلب اخبرنا ابوعبدالله محمدبن ابی‌زید الکرانی باصبهان اخبرتنا فـاطمة بنت عبدالله الجوزدانیة اخبرنا ابوبکربن ربـدة اخبرناالحافظ ابوالقاسم الطبرانی حدثنا محمدبن زریق بن جامع المصری حدثنا الهیثم‌بن حبیب حدثنا سفیان بن عینیة عن علی الهلالی قال:

دخلت علی رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله فی‌شکاته التی قبض فیها فاذا فاطمة علیهاالسلام عند رأسه (ص) قال فبکت حتی ارتـفـع صوتها فـرفـع رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله طرفه الیها قال حبیبتی فاطمة ماالذی یبکیك؟ فقالت اخشی الضیعة من‌بعدك، فقال یا حبیبتی اما علمت ان الله تعالی اطلع الی‌الارض اطلاعة فاختار منها اباك فبعثه برسالته. ثم‌اطلع اطلاعة فـاختار بعلك، و اوحی الی ان انکحك ایاه.

یا فاطمة! و نحن اهل بیت قد اعطاناالله سبع خصال لم یعط احداً قبلنا ولایعطی احداً بعدنا: اناخاتم‌النبیین واکرم‌النبیین علی‌الله واحب المخلوقین الی‌الله وانا ابوك، و وصیی خیرالاوصیاء واحبهم الی‌الله وهو بعلك، ومنامن له جناحان اخضر ان یطیر فی‌الجنة مع‌الملائکة حیث یشاء و هو ابن‌عم‌ابیك و اخو بعلك، و منا سبطا هذه الامة و هما ابناك الحسن و الحسین و هماسیدا شباب اهل الجنة و ابوهما و الذی بعثنی بالحق خیر منهما.

یا فاطمة والذی بعثنی بالحق ان منهما مهدی هـذه الامة اذا صارت

الدنیا هرجا و مرجا و تظاهرت الفتن و تقطعت السبل و اغار بعضهم علی بعض فلا کبیر یرحم صغیراً ولاصغیر یوقر کبیرا، یبعث‌الله عند ذلك منهما من یفتح حصون الضلالة و قلوبا غلفاً، یقوم بالدین فی‌آخر الزمان کماقمت به فی‌اول الزمان و یملأ الدنیا عدلا کما ملئت جورا.

یا فاطمة لاتحزنی ولاتبکی فان‌الله تعالی ارحم بك و ارأف علیك‌منی و ذلك لمکانك منی و موقعك من‌قلبی و زوجك‌الله زوجك وهو اشرف اهل بیتك حسبا و اکرمهم منصبا و ارحمهم بالرعیة و اعدلهم بالسویة وابصرهم بالقضیة. وقد سألت ربی ان تکونی اول من یلحقنی من اهـل‌بیتی، قـال علی (ع) فلما قبض النبی (ص) لم‌تبق فاطمة (ع) بعده الا خمسة و سبعین یوماً حتی الحقهاالله به صلی‌الله علیهما وسلم.

قلت: هکذا ذکره صاحب حلیة الاولیاء فی کتابه المترجم بذکر نعت المهدی (ع). و اخرجه الطبرانی شیخ اهل الصنعة فی معجمه الکبیر قال عقیبه علی‌بن علی مکی ولم یرو هذا الحدیث عن سفیان الاهیثم‌بن حبیب.

آنکه در دوجای این حدیث، رسول‌الله فرمود: ان منهما مهدی هـذه الامة، یبعث‌الله عند ذلك منهما من یفتح حصون الضلالة؛ ضمیر منهما راجع به امام حسن و امام حسین علیهماالسلام است مرحوم فضلعلی یاد شده را در این مقام تعلیقه‌ای است و گوید: قوله منهما، فی‌بعض الاخبار المرویة قریبا من هذا الخبر منا بدل منهما، و علی هذه النسخة فالمراد بهاالحسنان علیهما السلام فان ام الباقر علیه‌السلام بنت الحسن المجتبی فهو و من بعده مـن الائمة علیهم‌السلام من نسلهما.

کتاب مناقب‌المهدی (ع) تألیف الحافظ ابی‌نعیم صاحب حلیة‌الاولیاء

۳ـ دیگر از مطالب مفید کتاب بیان این است که حافظ کنجی در چهارده موضع آن کتاب مناقب مهدی ابونعیم اصفهانی صاحب حلیة‌الاولیاء را نام می‌برد و در دوجای کتاب آن‌را به اصل وصف می‌کند، یکی درآخر باب هفتم به این عبارت: هکذا اخـرجه الحافظ ابونعیم فـی کتاب مناقب

المهدی و کتابه اصل، و دیگر در آخر باب بیستم آن به این عبارت: رواه الحافظ ابونعیم مع جلالته فی مناقب المهدی و کتابه اصل.

علاوه‌بر مواضع مذکـور درموارد دیگر از ابونعیم و کتابهایی در موضوع مهدی (ع) به صور گوناگون نام می‌برد: در ذکر مأخذ حدیث اول باب اول آن گوید: هکذا ذکره صاحب حلیة الاولیاء فی کتابه‌المترجم بذکر نعت المهدی (ع).

و در ذکر حدیث آخر باب دهم گوید: هذا حدیث اخرجه ابـونعیم الحافظ کماسقناه والله اعلم.

و حدیث اول باب یازدهم را به اسنادش از امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت کرده است که قال قلت یا رسول‌الله امنا آل محمد المهدی ام مـن غیرنا؟ فقال رسول‌الله (ص) لابل منا بنا یختم‌الله الدین کما فتح‌الله بنا، و بنا ینقذون عن‌الفتنة کما انقذوا من‌الشرك، وبنا یؤلف الله بین قلوبهم بعد عداوة الفتنة اخوانا کما الف بنابین قلوبهم بعدعداوة الشرك، و بنایصبحون بعد عداوة الفتنة اخوانا کما اصبحوا بعد عداوة الشرك اخوانا. و بعد ازنقل این حدیث شریف در ذکر مآخذ آن گفت: قلت هذا حدیث حسن عال‌رواه الحفاظ فی کتبهم فاما الطبرانی فقد ذکره فی‌المعجم الاوسط، و اما ابونعیم فرواه فی‌حلیة الاولیاء، و اما عبدالرحمن بن حاتم فقد ساقه فی‌عوالیه کما اخرجناه سواء.

و در ذکر مآخذ حدیث اول باب دوازدهم آن گوید: هـذا حدیث حسن رواه الحافظ ابونعیم فی‌عوالیه و همچنین در ذکر مآخذ حدیث اول باب نوزدهم آن گوید: اخرجه ابونعیم الحافظ فی‌عوالیه.

و در ذکر مآخذ حدیث اول باب چهاردهم آن گوید: هـذا حدیث حسن رزقناه عالیا اخرجه الشیخ الاصبهانی فی عوالیه کماسقناه و رواه ابونعیم فی‌مناقب المهدی علیه‌السلام.

و حدیث اول باب شانزدهم را به اسنادش از عبدالله‌بـن عمر روایت کرده است که: قال قال رسول‌الله (ص) یخرج المهدی و علی رأسه ملك ینادی ان هذا المهدی فاتبعوه. و پس از نقل این حـدیث شریف در ذکر

مآخذ آن گفت: قلت هذا حدیث حسن روتـه الحفاظ والائمة مـن اهل الحدیث کابی نعیم والطبرانی وغیرهما.

و حدیث اول باب بیستم آن‌را به اسنادش از ابوهریره روایت کرده است عن‌النبی (ص) قال لاتقوم الساعة حتی یملك رجل من اهل‌بیتی یفتح القسطنطنیة وجبل‌الدیلم ولولم یبق‌الایوم لطول اللهذلك الیوم حتی‌یفتحها.

و بعد از نقل آن گفت: قلت هذا سیاق الحافظ ابی‌نعیم و قال هذا هو المهدی بلاشك وفقاً بین‌الروایات.

و در باب بیست‌و یکم آن باسنادش روایت کرده است عـن قیس‌بن جابرالصدفی عن ابیه عن جده ان رسول‌الله (ص) قال سیکون بعدی خلفاء ومن بعد الخلفاء امراء و من بعدالامراء ملوك جبابرة ثم یخرج المهدی من اهل‌بیتی یملأالارض عدلاکما ملئت جوراً ثم‌یؤمر القحطانی فوالذی بعثنی بالحق ماهو دونه. و پس‌از نقل آن گفت: قلت هکذا رواه ابونعیم فی‌فوائده والطبرانی فی‌معجمه الاکبر رزقناه عالیاً من هذا الوجه ولله الحمد.

و در ذکر مآخذ حدیث بیست و دوم آن گوید: قلت‌هذا حدیث حسن هکذا رواه الحافظ ابونعیم صاحب حلیة الاولیاء وقع الینا عالیاً بحمدالله.

و در باب بیست و پنجم در وجود دجال گوید: و اما صاحب‌الکشف المخفی فی‌مناقب المهدی فقد استدل علی وجود الدجال بحدیث ابن‌الصیاد الخ.

آنکه در وصف کتاب مناقب‌المهدی (ع) گفته است اصل است، کلمه اصل و اصول در اطلاقات علماء بر کتابی و قاعده و ضابطه‌ای گفته می‌شود که در فن مخصوصی مأخذ نقل و استنباط فروع است و مورد اعتماد اهل آن فن و مقبول آنان است.

٤ـ یکی از فوائد مهمه کتاب بیان نقل‌طرق حدیث شریف آتی‌الذکر از مناقب مهدی ابونعیم است که به‌نقل آن تبرك می‌جوییم: حافظ کنجی مؤلف بیان باسنادش روایت کرده است عن سفیان‌بن عینیه عن عاصم (عاصم بن ابی‌النجود بهدلة) عن زرعن عبدالله عن‌النبی (ص) قال: لاتذهب‌الدنیا اولا تنقضی الدنیا حتی یملك العرب رجل من اهل‌بیتی یواطی اسمه اسمی.

صاحب بیان پس از نقل حدیث مذکور گوید: و جمع الحافظ ابونعیم طرق هذا الحدیث عن الجم الغفیر فی مناقب المهـدی کلهم عن عاصم بن ابی النجود عن زر عن عبدالله عن النبی صلی الله علیه وآله:

فمنهم سفیان بن عینیة کما اخرجناه وطرقه بطرق شتی.

و منهم قطر بن خلیفة و طرقه عنه بطرق شتی.

و منهم الاعمش و طرقه عنه بطرق شتی.

و منهم ابواسحق سلیمان بن فیروز الشیبانی و طرقه عنه بطرق شتی.

و منهم حفص بن عمر.

و منهم سفیان الثوری و طرقه بطرق شتی.

و منهم شعبة و طرقه بطرق شتی.

و منهم واسط بن الحارث.

و منهم یزید بن معویة ابوشیبة له فیه طریقان.

و منهم سلیمان بن قرم و طرقه عنه بطرق شتی.

و منهم جعفر الاحمر وقیس بن الربیع وسلیمان بن قرم و اسباط جمعهم فی سند واحد.

و منهم سلام ابوالمنذر.

و منهم ابوشهاب محمد بن ابراهیم الکنانی وطرقه عنه بطرق شتی.

و منهم عمر بن عبید الطنافسی و طرقه عنه بطرق شتی.

و منهم عثمان بن شیرمه و طرقه عنه بطرق شتی.

و منهم عبدالملک بن ابی عینیة.

و منهم محمد بن عیاش عن عمرو العامری و طرقه بطرق شتی و ذکر سندا وقال فیه حدثنا ابوغسان حدثنا قیس ولم ینسبه.

و منهم عمرو بن قیس الملائی.

و منهم عمار بن زریق.

و منهم عبدالله بن حکیم بن جُبیر الاسدی.

و منهم عمر بن عبدالله بن بشر.

و منهم ابوالاحوص.

و منهم سعدبن الحسن بن اخت ثعلبة.
و منهم معاذبن هشله قال حدثنی ابی‌عن عاصم.
و منهم یوسف‌بن یونس.
و منهم غالب‌بن عثمان.
و منهم حمزة الزیات.
و منهم شیبان.
و منهم الحکم بن هشام.
و رواه غیر عاصم عن‌زر، وهو عمروبن مرة عن زر.

کل هؤلاء رووا اسمه اسمی، الاماکان من عبیدالله‌بن موسی عن‌زائدة عن عاصم فانه قال فیهم و اسم ابیه اسم ابی، ولایرتاب اللبیب ا ن‌هذه‌الزیادة لااعتباربها مع اجتماع هؤلاء الائمة علی خلافها والله اعلم.

این که صاحب کتاب در آخر گفته است: کل هؤلاء رووا اسمه اسمی، و به زیاده‌ای که زائده از عاصم روایت کرده است هیچ اعتباری بدان‌نیست کلامی محققانه است.

زائده اسم مردی است که راوی حدیث است. و کنجی در همین باب اول بیان، حدیث مذکور را به چندین طریق روایت کرده است و به‌اسنادی که از حافظ ابراهیم‌بن محمدبن الازهرالصر یفینی از کتاب مناقب شافعی روایت کرده است بعد از آن گفت: وزاد زائدة فی‌روایته لولم یبق من‌الدنیا الا یوم لطول الله ذلك‌الیوم حتی یبعث‌الله رجلا منی او من اهل‌بیتی یواطی اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی یملأ الارض قسطاً و عدلا کما ملئت جوراً و ظلماً.

و پس‌از نقل این زیاده زائده یعنی جمله و اسم ابیه اسم ابی در توجیه آن گفته است: قلت وقد ذکر الترمذی الحدیث ولم یذکر قوله و اسم ابیه اسم ابی و ذکره ابوداود، وفی‌معظم روایات الحفاظ والثقاة من‌نقله الاخبار اسمه اسم ابی‌فقط والذی رواه و اسم ابیه اسم ابی‌فهو زائدة و هو یزید فی الحدیث، و ان‌صح فمعناه و اسم ابیه‌اسم ابی الحسین و کنیته ابوعبدالله‌فجعل الکنیة اسماً کنایة عنه انه من‌ولد الحسین دون الحسن. و یحتمل انه قال‌اسم

ابیه اسم ابنی ای الحسن و والد المهدی اسمه حسن فیکون الراوی قد توهم قوله ابنی فصفحه فقال ابی فوجب حمله علی هذا جمعاً بین الروایات. و هذا تکلف فی تأویل هذه‌الروایة، والقول الفصل فی‌ذلك ان الامام‌احمد مع ضبطه واتقانه روی هذا الحدیث فی‌مسنده فی‌عدة مواضع و اسمه اسمی.

این بود کلام کنجی در توجیه زیادهٔ حدیث زائده که در طعن زائده گفت وهو یزید فی الحدیث. شیخ طوسی نیز در اواخر فصل اول کتاب غیبت (ص۱۲۲ چاپ سنگی) روایتی نقل کرده است به اسنادش عن عاصم عن زربن حبیش عن عبدالله‌بن مسعود قال قال رسول‌الله (ص) لولم یبق من الدنیا الایوم لطول الله تعالی ذلك‌الیوم حتی یبعث رجلا منی یواطی اسمه اسمی و اسم ابیه اسم ابی یملأ الارض عدلا کما ملئت ظلماً.

راقم گوید: این زیاده «و اسم ابیه اسم ابی» هم در بعضی از روایات امامیه آمده است و هم در بعضی از روایات اهل سنت چنانکه نقل کرده‌ایم و این حدیث زیاده حقیقتی را باز گو می کند و آن این که حضرت حجت علیه‌السلام به اسم و اسم پدرش مطابق روایات قطعی و متواتر آن چنان شناخته شده مسلمانان خاصه و عامه بوده است که احدی از علمای فریقین این حدیث را تلقی به قبول نکرده است و فریقان به اتفاق یا این حدیث زیاده را به‌کلی طرح کرده‌اند و ردنموده‌اند و یا به‌وجوهی تأویل‌نموده‌اند که با روایات قطعی و متواتر و مطلب مسلم در نزدشان وفق دهد. مثلا هم صاحب کشف‌الغمه گفته است: اما اصحابنا الشیعة لایصححون هذا الحدیث لما ثبت عندهم من اسمه و اسم ابیه، وهم صاحب بیان گفته است قول فصل آنست که امام احمد در چندین جای مسندش روایت کرده است که و اسمه اسمی.

۵ـ دیگر از مطالب مهم بیان این‌که باب هفتم آن به این عنوان‌است: «فی‌بیان انه یصلی بعیسی علیهما‌السلام» در این‌باب چند خبر روایت کرده است یکی به اسنادش از ابن‌شهاب قال اخبرنا نافع مولی ابی‌قتاده الانصاری ان اباهریرة قال قال رسول‌الله (ص) کیف انتم اذا نزل ابن مریم فیکم و امامکم منکم.

بعد از نقل حدیث مذکور گفت: قلت هذا حدیث حسن صحیح متفق علی صحته من حدیث محمدبن شهاب الزهری رواه البخـاری و مسلم فی صحیحهما کما اخرجناه.

و بعد از حدیث فوق، حدیث دیگر به اسنادش روایت کرده است عن ابن جریح قال اخبرنا ابوالـزبیرانه سمع جابـربن عبدالله یقول: سمعت النبی (ص) یقول لاتزال طائفة من امتی یقاتلون علی‌الحق ظاهرین الی یوم‌القیمة قال فینزل عیسی‌بن مریم (ع) فیقول امیرهم تعال صل لنا فیقول لاان بعضکم علی بعض امراء تکرمةالله هذه الامة.

بعد از نقل آن گفت: قلت هذا حدیث حسن صحیح اخرجه مسلم فی صحیحه کماسقناه، و ان کان الحدیث المتقدم قد اول فهذا لایمکن تأویله لانه صریح فان عیسی یقدم امیرالمسلمین وهو یومئذ المهدی (ع) فعلی هذا بطل تاویل من قال معنی قوله و امامکم منکم ای یأمکم بکتابکم.

و بعد از این حدیث، حدیث دیگر به اسنادش روایت کرده است که: اخبرنا نقیب النقباء فخر آل رسول‌الله (ص) ابوالحسن علـی‌بن محمدبن ابراهیم الحسنی ـ الی قوله: عن ربعی عن حذیفة قال قال رسول‌الله (ص) فیلتفت المهدی وقد نزل عیسی (ع) کانما یقطر مـن شعـره الماء فیقول المهدی تقدم صل بالناس فیقول عیسی انما اقیمت الصلوة لك فیصلی عیسی خلف رجل‌من ولدی فاذاصلیت قام‌عیسی حتی جلس فی‌المقام فیبایعه‌فیمکث اربعین سنة، الحدیث. و بعد از نقل آن گفت: قلت هکذا اخرجه ابونعیم‌فی مناقب المهدی.

و نیز در همین باب به‌اسنادش روایت کرده است عن ابی‌هرون‌العبدی عن ابی سعیدالخدری قال قال رسول‌الله (ص) منا‌الذی یصلی عیسی‌بن‌مریم خلفه. و بعد از نقل روایت گفت: قلت هکذا اخرجه الحافظ ابـونعیم فی کتاب مناقب‌المهدی و کتابه اصل.

و در این‌باب سؤالی عنوان کرد وجواب داد که قابل استفاده وتحسین است و ما پس‌از نقل‌آن عرایضی تقدیم می‌داریم.

فأن سأل سائل و قال مع‌صحته هذه الاخبار وهی ان‌عیسی (ع) یصلی

خلف المهدى ويجاهد بين يديه، وانه يقتل الدجال بين يدى المهدى (ع) و رتبة التقدم فى الصلوة معروفة، وكذلك رتبة التقدم للجهاد و هذه الاخبار مماثبت طرقها و صحتها عندالسنة وكذلك ترويها الشيعه على السواء، فهذا هو الاجماع من كافة اهل الاسلام، اذمن عدا الشيعة و السنة من الفرق فقوله ساقط مردود وحشو مطرح. فثبت ان هذا اجماع كافة اهـل الاسلام و مع ثبوت الاجماع على ذلك و صحته فأيما افضل الامام اوالمأموم فى الصلوة والجهاد معاً؟

الجواب عن ذلك هو ان تقول انهما قدوتان نبى و امـام و ان كان احدهما قدوة لصاحبه فى حال اجتماعها و هوالامام يكون قدوة للنبى فى تلك الحال وليس فيهما من تأخذه فى الله لومة لائم و هما ايضا معصومان من ارتكاب القبائح كافة والمداهنة والرياء والنفاق ولا يدعوالداعى لاحدهما الى فعل مايكون خارجاً عن حكم الشريعة ولامخالفاً لمرادالله تعالى ورسوله اذا كان الامر كذلك فالامام افضل مـن المأموم لمـوضع ورود الشريعة المحمدية بذلك بدليل قوله صلى الله عليه وآله:

يأم القوم أقرأهم لكتاب الله، فان استووا فاعلمهم، فان استووا فافقههم، فان استووا فأقدمهم هجرة، فان استووا فاصبحهم وجهاً.

فلو علم الامام ان عيسى افضل منه لما جاز له ان يتقدم عليه لاحكامه علم الشريعة و لموضع تنزيه الله تعالى له من ارتكاب كل مكروه و كذلك لوعلم عيسى انه افضل منه لما جاز ان يقتدى به لموضع تنزيه الله تعالى له من الرياء والنفاق والمحاباة بل لما تحقق الامام انه اعلم منه جازله ان يتقدم عليه و كذلك قد تحقق عيسى ان الامام اعلم فلذلك قدمه وصلى خلفه ولولا ذلك لم يسعه الاقتداء بالامام فهذه درجة الفضل فى الصلوة.

ثم الجهاد هوبذل النفس بين يدى من يرغب الى الله تعالى بذلك ولولا ذلك لم يصح لاحد جهاد بين يدى رسول الله (ص) ولابين يـدى غيره، و الدليل على صحة ماذهبنا اليه قول الله سبحانه: ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقاً فى التورية والانجيل والفرقان و من اوفى بعهده من الله فاستبشروا

ببیعکم الذی بایعتم به و ذلك هو الفوز العظیم. و لأن الامـام (ع) نائب الرسول (ص) فی‌امته ولایسوغ لعیسی (ع) ان یتقدم علی الرسول فکذلك علی نائبه.

این بود کلام محققانه صاحب بیان در اقتدای عیسی نبی بـه مهدی وصی علیهماالسلام، و این حقیر گـوید: حضرت عیسی (ع) دارای فضل نبوت است و حضرت مهدی (ع) را فضل نبوت نیست کـه نبوت بـه خاتم انبیاء ختم شده است فلانبی بعده. و به‌حسب موازین کتاب و سنت، وقواعد حکمت متعالیه و اصول معارف عرفانیه که در حقیقت همان شرح وتفسیر بطون و اسرار کتاب و سنت‌اند، صحیح است که انسانی در اتصاف به حقائق و رقائق اسماءالله تعالی متصف باشد ولکـن او را فضل نبوت کـه منصب تشریعی است نبوده باشد و در غیر این منصب از جهات دیگر بروی مقدم و قدوه او بوده باشد.

به مثل شخصی به سمت قضاء منصوب است، او را این علو مکانت و مرتبت یعنی فضیلت منصب قضاء است و این مقامی عرضی و زوال‌پذیر است و تا زمانی که در این سمت باقی است حکم او نافذ است؛ و دیگری اعلم و افضل از او است و دارای صفات حقیقی کمالات انسانی است که محکوم به حکم عزل و نصب کسی نیست ولی به‌سمت قضا منصوب نیست، لاجرم حکم قاضی درباره وی ممضی است و در این جهت تابع قاضی منصوب است و در حقیقت تابع مقام قضاء است شیخ عارف عربی در آخر فص ادریسی فصوص الحکم در بحث علو ذاتی و صفاتی و علو به‌حسب مکانت و مکان یعنی علو مرتبی و مکانی در این مقام گوید:

علوالمکانة یختص بولاة الامر کالسلطان والحکام والوزراء والقضاة وکل ذی‌منصب سواء کانت فیه‌اهلیة ذلك‌المنصب اولم یکن، والعلوبالصفات لیس کذلك فانه قدیکون اعلم الناس یتحکم فیه من‌له منصب التحکم و ان کان اجهل الناس فهذا علی بالمکانة بحکم‌التبع، ماهو علی بنفسه فاذاعزل زالت رفعته والعالم لیس کذلك.

غرض از مثل مذکور این است که هرچند حضرت عیسی (ع) را به

حسب ولایت تشریعی فضل نبوت بوده است و این‌فضل حضرت مهدی (ع) را نمی‌باشد، ولکن مع‌ذلك منافاتی ندارد که حضرت مهدی علیه‌السلام را علو مکانت و مرتبت در اتصاف به‌تحقق اسماء الهیه به‌حدی باشد که به‌حسب ولایت تکوینی افضل باشد و از این جهت قدوه و متبوع پیغمبری حتی از اولوالعزم و صاحب شریعت، قرار گیرد.

کهف قرآن کهف سر ولایت است، حضرت موسی کلیم از پیغمبران اولوالعزم است که علاوه‌بر رتبت نبوت صاحب شریعت و حائز مقام رسالت و امامت است وقتی بافتای خود «حضرت یوشع (ع)» عبدی از عباد الهی «حضرت خضر (ع)» را یافتند، چنـان پیغمبری متابعت بـا او را مسألت می‌کند تا وی را از آنچه که می‌داند تعلیم دهد، و درجواب انك لن‌تستطیع معی صبراً می‌شنود، بلکه در مرتبه بعد به‌خطاب اشد از آن مخاطب می‌شود که الم اقل انك لن تستطیع معی صبراً، و در مرتبه بعد به خطاب شدیدتر مخاطب شده است که الم اقل لك انك لن تستطیع معی صبراً، و درمرتبه بعد شدیدتر از آن که هذا فراق بینی و بینك سأنبئك بتأویل مالم تستطع علیه صبراً، فافهم.

و اذقال موسی لفتیه لاابرح حتی‌ابلغ مجمع‌البحرین أوامضی حقبا۔ الی قوله تعالی: فوجدا عبداً من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما قال له موسی هل‌اتبعك علی ان تعلمن مماعلمت رشدا قال انك لن تستطیع معی صبراً و کیف تصبر علی مالم تحط به خبرا، الآیات.

درباب فضائل حضرت خضر علیه‌السلام از کتاب فضائل صحیح مسلم (ص ۱۰۵ ج۷ ط بیروت) باسنادش از سعیدبن جبیر روایت شده است که قال رسول‌الله (ص): یرحم‌الله موسی لوددت انه کان صبر حتی یقص علینا من اخبارهما.

و عارف جامی در نفحات الانس در شرح حال شیخ مؤیدالدین‌جندی آورده است که: وی گفته ـ یعنی جندی گفته ـ که از شیخ خود شیخ‌صدر الدین ـ یعنی صدرالدین قونوی ـ شنیدم که شیخ بزرگ را ـ یعنی محیی الدین عربی را ـ باخضر علیه‌السلام اتفاق ملاقات افتاد، گفت که از برای

موسی‌بن عمران صلوة الرحمن علیه هزار مسأله از آنچه از اول ولادت وی تا زمان اجتماع بر وی گذشته بود مهیا ساخته بودم وی بر سه مسأله از آن صبر نتوانست کرد، و اشارت به این معنی است آنکه حضرت رسالت (ص) فرموده است که: لیت اخی موسی سکت حتی یقص علینا من انبائهما.

در خطبه قاصعه که خطبه‌پنجاه وهشتم نهج‌البلاغه است امیرالمؤمنین علیه‌السلام از خود خبر می‌دهد که: أری نورالوحی والرسالة و اشم ریح النبوة، و نیز در همان خطبه آمده است که حضرت نبی صلی‌الله علیه وآله به وصی علیه‌السلام فرمود: انك تسمع ما اسمع وتری ما أری الا انك لست بنبی. علی علیه‌السلام را فضل نبوت نیست‌ولی به‌نور ولایت می‌شنود آنچه را رسول (ص) شنیده است و می‌بیند آنچه را که رسول می‌بیند.

مسعودی در مروج الذهب از سبط اکبر رسول‌الله (ص) امام حسن مجتبی علیه‌السلام نقل کرده است که‌آن‌جناب پس‌ازشهادت وصی علیه‌السلام در وصف آن حضرت و رحلت او فرمود: والله لقد قبض فیکم اللیلة رجل ما سبقه‌الاولون الا بفضل النبوة ولایدرکه الآخرون، الخ این کلام امام مجتبی (ع) است که احدی از پیشینیان یعنی انبیاء و اوصیاء و اولیاء براو سبقت نگرفته‌اند مگر به فضل نبوت.

ثقة‌الاسلام کلینی در حدیث پنجم باب‌الکون والمکان از کتاب توحید اصول کافی روایت کرده است که حبری از احبار به امیر (ع) عرض کرد: أفنبی انت؟ فقال (ع): و یلك انما انا عبد من عبید محمد (ص) (ص۷۰ ج۱ معرب).

بلکه مرحوم بحرانی در تفسیر برهان ضمن آیه کریمه ولما جاءموسی لمیقاتنا و کلمه ربه (اعراف آیه ۱٤٤) از صادق آل محمد (ع) نقل کرده است که: و أدنی معرفة الامام انه عدل النبی الادرجة النبوة و وارثه و ان طاعته طاعة الله و طاعة رسوله (ج۱ تفسیر برهان ص ۳٦۷ چاپ سنگی) پس این کلام کامل دوحهٔ شجره خاتم (ص) مفتاحی برای فتح ابواب‌حجت و امامت کافی و بحار و عوالم و غیرها باشد که ولی را فضل نبوت نباشد ولی به حسب ولایتش اعلم و افضل از نبی باشد.

و بلکه مرحوم سید مدنی در روضة السالکین فی شرح صحیفة الساجدین در شرح دعای چهل و هفتم که دعای عرفه صحیفه است از رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله روایت نقل نموده است که قـال (ص): علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل. و نیز از آن حضرت روایت کرده است که قال (ص): ان لله عباداً لیسوا بانبیاء یغبطهم النبیون. و باب صدویکم امامت بحار (ص ۳۲۲ ج ۷ طبع کمپانی) در این موضوع است که انهم ـ یعنی الائمة (ع) ـ أعلم من الانبیاء علیهم‌السلام. و سؤال صدو چهل و ششم باب هفتاد و سوم فتوحات مکیه درباره حدیث شریف ان‌لله‌عبادا لیسوا بأنبیاء یغبطهم النبیون بمقاماتهم و قربهم الی‌الله تعالی. و جواب را بر نهج نبوت تشریعی و مقامی عنوان کرده است که در بحث آتی ولایت معلوم می گردد.

حدیث غبطه در مسند احمدبن حنبل به اسنادش از ابی‌مالك اشعری در ضمن عنوان حدیث ابی‌مالك الاشعری از رسول‌الله (ص) روایت شده است (ج۵ ص ۳٤۳) ابومالك اشعری در ذیـل حدیث می گـوید: ثم ان رسول‌الله (ص) لما قضی صلاته اقبل الی الناس بوجهه فقال: یا ایهاالناس اسمعوا واعقلوا واعلموا ان‌الله عزوجل عباداً لیسوا بأنبیاء ولا شهداء یغبطهم الانبیاء والشهداء علی مجالسهم و قربهم من‌الله.

فجاء رجل من الاعراب من قاصیة الناس والوی بیده الی نبی‌الله (ص) فقال یا نبی‌الله ناس من‌الناس لیسوا بأنبیاء ولاشهداء یغبطهم الانبیاء والشهداء علی مجالسهم و قربهم من‌الله؟! انعتهم لنا ـ یعنی صفهم لنا، فسروجه رسول الله (ص) لسؤال الاعرابی، فقال رسول‌الله (ص): هم ناس من أفناء الناس و نوازع القبائل لم تصل بینهم ارحام متقاربة تحابوا فی‌الله وتصافوا، یضع‌الله لهم یوم القیامة منابر من‌نور فیجلسهم علیها فیجعل وجوههم نورا و ثیابهم نورا یفزع الناس یوم‌القیامة ولایفزعون وهم اولیاءالله الذین لاخوف علیهم ولاهم یحزنون.

وآن‌را سیدحیدر آملی در نص النصوص فی‌شرح فصوص‌الحکم لمحیی الدین العربی از ابوجبیر نقل کرده است که قال: سمعت عن رسول‌الله (ص) انه قال: ا ن‌من عبادالله ماهم لیسوا بأنبیاء ولاشهداء یغبطهم‌الانبیاء والشهداء

یوم‌القیامة لمکانهم من‌الله تعالی. قالوا: یارسول‌الله خبرنا من‌هم‌وما اعمالهم فلعلنانحبهم؟ قال‌هم تحابوا فی‌الله علی غیرارحام بینهم‌ولا احوال‌یتعاطونها، فوالله ان وجوههم لنور و انهم علی‌منابر من‌نور، لایخافون اذا خاف الناس ولا یحزنون اذا حزن‌الناس، ثم قرأ‌الآیة الا ان اولیاءالله لاخوف علیهم ولا هم یحزنون (ص۲۶۲).

واقعه حضرت موسی (ع) با عبدی از عباد الهی که معلم به علم‌لدنی بود و در سوره کهف قرآن مجید آمده است، مصدق حدیث شریف غبطه است. و چنان‌که گفته‌ایم سؤال و جواب ۱٤٦ باب ۷۳ فتوحات مکیه در پیرامون همین حدیث است که حکیم محمدبن علی ترمذی از باب تمحیص و اختبار یکصدو پنجاه‌و پنج سؤال ذوقی عرفانی طرح کرده است وشیخ در فتوحات آن‌ها را عنوان کرده است و جواب داده است.

در جواب این سؤال، حدیث را دو وجه توجیه کرده است وجه دوم آن مطابق روایت ابی‌جبیر است که انبیاء و شهداء در روز قیامت ازآن عباد غبطه می‌خورند و عبارت او این است:

السؤال السادس والاربعون و مائة ان لله عباداليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون بمقاماتهم و قربهم الی‌الله تعالی.

الجواب: یرید لیسوا بانبیاء تشریع‌لکنهم انبیاء علم‌و سلوك اهتدوافیه بهدی انبیاء التشریع، غیر انهم لیس لهم اتباع لوجهین.

الوجه الواحد لغنائهم فی‌دعائهم الی‌الله علی بصیرة عن نفوسهم فلا تعرفهم الاتباع، وهم‌المسودون الوجه فی‌الدنیا والآخرة من‌السؤدد عند الرسل و الانبیاء والملائکة، و من‌السواد لکونهم مجهولین عند الناس فلم یکونوا فی‌الدنیا یعرفون ولا فی‌الآخرة یطلب منهم الشفاعة فهم اصحاب راحة عامة فی‌ذلك الیوم.

والوجه الآخر انهم‌لما لم‌یعرفوا لم‌یکن لهم‌اتباع فاذا کان فی‌القیامة جاءت الانبیاء خائفة یحزنهم الفزع الاکبر علی امهم لاعلی انفسهم و جاء غیرالانبیاء خائفین یحزنهم الفزع الاکبر علی انفسهم، و جاءت هذه الطائفة مستریحة غیر خائفة لا علی انفسهم ولایحزنهم الفزع الاکبر علی امهم اذ

لم‌یکن لهم امم، وفیهم قال تعالی لایحزنهم الفزع الاکبر وتتلقاهم الملائکة هذا یومکم الذی کنتم توعدون ان یرتفع الحزن والخوف فیه عنکم فی‌حق انفسکم و حق‌الامم اذلم یکن لکم امة ولاتعرفتم لأمة مع انتفاع الامة بکم ففی هذا الحال تغبطهم الانبیاء المتبوعون، اولئك المهیمون فی جلال الله تعالی العارفون الذین لم تفرض علیهم الدعوة الی‌الله.

الف ـ باب دوم کمال‌الدین چنانکه دانسته شد در غیبت ادریس نبی صلوات‌الله علیه است‌و حدیث‌آن مروی از امام باقر علوم‌النبیین علیه‌السلام است. غیبت و ظهور آن جناب مثل همه کارهـای الهی حیرت‌آور است. ادریس نبی به عبری هرمس است و اورا هرمس الهرامسه گویند. روایـات در غیبت و ظهور آن حضرت حـامل اسرارى بسیار لطیف است، چنانکه تعبیرات صحف کریمهٔ مشایخ اهل عرفان نیز درباره آن بسیار شریف است، و کتب قصص انبیاء و تذکرهٔ حکماء و سیر و تواریخ هم در این باب حاوی مطالبی شگفت است.

در قرآن کریم آمده است واذکر فی‌الکتاب ادریس انه کان صدیقاً نبیاً و رفعناه مکانا علیاً (مریم ۵۸) و اسمعیل و ادریس و ذاالکفل کل من الصابرین (انبیاء ۸۶).

و نیز قرآن مجید فرموده است: و زکریا ویحیی و عیسی‌و الیاس کل من الصالحین و اسمعیل والیسع ویونس و لـوطاً و کلا فضلنا علی‌العالمین (الانعام آیه ۸۶ و ۸۷) و ان الیاس لمن‌المرسلین اذقال لقـومه الا تتقون اتدعون‌بعلا وتذرون احسن الخالقین الله‌ربکم ورب‌آبائکم الاولین فکذبوه فانهم لمحضرون الا عبادالله المخلصین و ترکنا علیه فی‌الآخرین سلام علی الیاسین انا کذلك نجزی المحسنین انه من عبادناالمؤمنین (الصافات ۱۲۴ـ ۱۳۳).

غرض از نقل آیات فوق درباره ادریس الیاس علیه‌السلام این است‌که در روایات عدیده آمده است‌که الیاس همان ادریس است. و برخی ازاین روایات را عارف عبدالغنی نابلسی در شرح فص الیاسی فصوص الحکم شیخ کبیر محیی‌الدین عربی نقل کرده است و شیخ درفصوص‌الحکم فص چهارم

را ادریسی قرار داده است به‌این عنوان: فص حکمة قدوسیة فی کلمة ادریسیة، و فص بیست ودوم آنرا الیاسی قرار داده است به این عنوان: فص حکمة ایناسیة فی کلمة الیاسیة، عنوان اول مناسب حال او قبل از ظهور است، و ثانی مناسب حال او بعد از ظهور.

شیخ در چند جای فص الیاسی تصریح و تنصیص نموده است که‌الیاس همان ادریس است. در اول آن گفته است: الیاس و هوادریس علیه‌السلام کان نبیاً قبل نوح و رفعه‌الله مکاناً علیاً فهو فی‌قلب الافلاك ساکن ثم بعث الی قریة بعلبك و بعل اسم صنم و بك هو سلطان تلك القـریة و کان هذا الصنم المسمی بعلا مخصوصاً بالملك و کان الیاس الذی هو ادریس قد مثل له انفلاق الجبل المسمی لبنان من‌اللبانة و هی‌الحاجة عن فرس من‌نـار و جمیع آلاته من‌نار فلمارآه رکب علیه فسقطت عنه‌الشهوة فکان عقلا بلاشهوة فلم یبق له‌تعلق بما تتلق به‌الاغراض النفسیة، الخ.

و در آخر آن گفته است:

فمن ارادالعثور علی هذه‌الحکمة الالیاسیة الادریسیة الـذی أنشأه‌الله تعالی نشأتین و کان نبیاً قبل نوح علیه‌السلام ثم رفع فنزل رسولا بعد ذلك فجمع‌الله له‌بین المنزلتین فلینزل من حکم عقله الی شهوته لیکون حیوانا مطلقا حتی یکشف ماتکشفه کل دابة ماعداالثقلین فحینئذ یعلم انه قد تحقق بحیوانیته، الخ.

وغرض عمده شیخ دراین فص اثبات ظهور شخص واحددر دوصورت است چون ظهور ادریس علیه‌السلام در صورت الیاس با بقاء اول به حال خود بدون لازم آمدن نسخ و فسخ. و شیخ در اول فصوص الحکم اظهار نمود که کتاب مذکور را در مکاشفه‌ای از دست رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله اخذ نمود و به امر آن حضرت کتاب را برمردم آشکار کرد به این عبارت: اما بعد فانی رأیت رسول‌الله (ص) فی مبشرة أریتها فی‌الـعشر الآخر من المحرم لسنة سبع و عشرین و ستمائة بمحروسة دمشق و بیده (ص) کتاب فقال لی‌هذا کتاب فصوص الحکم‌خذه واخرج به‌الی الناس ینتفعون‌به الخ.

حاصل مقصود این که درمحروسه دمشق در دهه‌آخر محرم سنه‌ششصد

و بیست و هفت درعالم مثال مقید و خیال متصل که عبارت از رؤیای صالحه است شرف‌اندوز زیارت جمال‌عدیم المثال حضرت ختمی مرتبت صلوات‌الله علیه شدم کتابی در دست مبارك گرفته بودند فرمـودند این کتاب فصوص الحکم را بگیر و برمردم آشکار کن تا از مضامین آن منتفع گردند.

مولی عبدالرزاق درشرح فصوص‌الحکم در بیان عنوان مذکور فص ادریسی گوید: وقد بالغ ادریس علیه‌السلام فی‌التجرید والتروح حتی‌غلبت الروحانیة علی نفسه و خلع بدنه‌و خالط الملائکة واتصل بروحانیات‌الافلاك و ترقی الی عالم القدس و اقام علی ذلك سته‌عشر عاماً لم‌ینم ولم یطعم شیئاً لان الشهوة قد سقطت عنه و تروحت طبیعته و تبدلت احکامهـا بالاحکام الروحیة وانقلبت بکثرة الریاضة وصار عقلا مجـردا و رفع مکـاناً علیاً فی‌السماء الرابعة.

مراد از نشأتین در کلام شیخ که گفت الذی انشأه‌الله تعالی نشأتین، نشأه نبوت و نشأه رسالت است چنانکه بعد از عبارت مذکور بیان‌کرده است قبل از نوح علیه‌السلام نبی بود، و بعد از آن نزول نمود و رسول بود بلکه قرآن مجید نص صریح فرموده است که واذکر فی‌الکتاب ادریس انه کان صدیقاً نبیا و فرموده است ان الیاس کان من‌المرسلین.

هرمشکلی را باید از راه مخصوص به خود آن حل کرد، هر نتیجه‌را صغری و کبرای خاصی است و هر مقدمات را ارتباطی خاص بـا مطلوبش است، همچنین فهم مسائل امامت و نیل به ادراك این‌گونه امهات عقائد که از غوامض اسرار معارف حقه الهیه است باید از طریق خاص به آن و از اهل آن تحصیل کرد. و به توفیقات حق سبحانه در این رساله به برخی از رموز آن اشارتی می‌رود لعل‌الله یحدث بعد ذلك امراً.

جندی را دربیان مقام ادریسی الیاسی انسان کامل کلامی مناسب نقل است که ابن فناری در فصل پنجم سابقه تمهید جملی مصباح‌الانس از وی نقل کرده است (ص۳۷ چاپ سنگی) وی پس از تقدیم چند اصل درامکان این که یك شیء به دو اعتبار مظهر و ظاهر شود گوید: فـالانسان الکامل مظهر له من حیث الاسم الجامع و لذا کان له نصیب من شأن مولاه فـاذا

تحقق بمظهرية الاسم الجامع كان التروح من بعض حقائقه اللازمة فيظهر فى صور كثيرة من غير تقيد وانحصار فيصدق تلك الصور عليه ويتصادق لاتحادعينه كما يتعدد لاختلاف صوره و لذا قيل فى ادريس انه هو الياس المرسل الى بعلبك، لابمعنى ان العين خلع تلك الصورة ولبس الصورة الالياسية والالكان قولا بالتناسخ بل ان هوية ادريس مع كونها قائمة فى انيته و صورته فى السماء الرابعة ظهرت و تعينت فى انية الياس الباقى الى الآن فيكون من حيث العين والحقيقة واحدة و من حيث التعين الشخصى اثنين كنحو جبرئيل وميكائيل و عزرائيل يظهرون فى الآن الواحد من مائة الف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم و كذلك ارواح الكمل و انفسهم كالحق المتجلى بصور تجليات لاتتناهى كما ذكره الجندى.

نتيجه سخن این که امر ادریس علیه‌السلام و حضرت بقیة‌الله قائم آل محمد صلوات‌الله علیهم، در عالم انسان کامل که به فضل الهی صاحب اعدل امزجه است، و مؤید به روح‌القدس و جامع حقائق و رقائق اسمای حسنای الهی می‌باشد، به‌وفق موازین عقلی و علمی است و استبعاد و استیحاش در این گونه مسائل نصیب عوام است که از عالم انسانی بی‌خبرند، خواه به‌علوم طبیعی و مادی و رسمی دستی داشته باشند و خواه نداشته باشند.

ب ـ جناب صدوق در آخر باب هفتم روایت فرموده است که: حدثنا ابی و محمدبن الحسن رضوان‌الله علیهما، قالا حدثنا محمدبن عبدالله بن جعفر الحمیری عن محمدبن عیسی عن سلیمان‌بن داود عن ابی بصیر قال سمعت اباجعفر علیه‌السلام یقول فی صاحب هذاالامر اربع سنین من اربعة انبیاء: سنة من موسی، و سنة من عیسی، و سنة من یوسف، و سنة من محمد صلوات‌الله علیهم اجمعین. فاما من موسی فخائف یترقب، و اما من یوسف فالسجن، و اما من عیسی فیقال له انه مات ولم‌یمت، و اما من محمد (ص) فالسیف.

ج ـ در باب هشتم بعد از نقل تطهیر نمودن داود نبی (ع) زمین را از جالوت و جنودش فرمود: و انزل‌الله تبارك و تعالی علیه الزبور، و علمه صنعة الحدید فلینه له، و امرالجبال والطیران تسبح معه، و اعطاه صوتاً لم

یسمع بمثله حسنا، و اعطاه قوة فی‌العبادة، و اقامة فی بنی‌اسرائیل نبیاً، و هکذا یکون سبیل القائم علیه‌السلام له علم اذاحان وقت خروجه انتشر ذلک العلم من نفسه وانطقه الله عزوجل فناداه اخرج یا ولی‌الله فاقتل اعداءالله؛ و له سیف مغمد اذاحان وقت خروجه اقتلع ذلک السیف من غمده وانطقه‌الله عزوجل فناداه السیف اخرج یا ولی‌الله فلایحل‌لک ان تقعد عـن اعداءالله فیخرج علیه‌السلام و یقتل اعداءالله حیث ثقفهم، و یقیم حدودالله و یحکم بحکم‌الله عزوجل.

در این مقام جناب صدوق آیاتی از قرآن مجید را شاهد آورده است که خداوند متعال چنان مواهبی را به داود نبی علیه‌السلام ارزانی داشت. قرآن کریم که معیار حق و میزان صدق و برهان محض در جمیع احکام تکوینی وتشریعی است می‌فرماید و سخرنا مع‌داود الجبال یسبحن والطیرو کنا فاعلین (الانبیاء ۸۰) مع‌ذلک در اسناد این گونه امـور به انسان کامل دیگر که لسان ادله قاطعه به حجیت‌آن ناطق است، چه جای انکار واعتراض است.

د ــ باب نهم در بشارت عیسی‌بن مریم علیهماالسلام به‌بعثت خاتم‌الانبیاء احمد صلی‌الله علیه وآله است وعمده در این مطلب کریمه سوره صف است واذ قال عیسی‌بن مریم یابنی‌اسرائیل انی رسول‌الله الیکم مصدقا لمابین یدی من‌التوراة و مبشرا برسول یأتی من‌بعدی اسمه احمد فلما جـاءهم بالبینات قالوا هذا سحر مبین.

مرحوم صدوق در این‌باب به اسناد خود روایت کرده است عن معاویة بن‌عمار قال‌قال ابوعبدالله علیه‌السلام بقی‌الناس بعد عیسی علیه‌السلام‌خمسین و مأتی سنة بلاحجة ظاهرة.

و به اسناد دیگرش روایت کرده است عـن یعقوب‌بن شعیب عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال کان بین عیسی و بین محمـد صلی‌الله علیهما و آله خمسمائة عام منها مأتا و خمسون عاما لیس فیها نبی ولا عالم ظاهر، قلت‌فما کانوا؟ قال کانوا متمسکین بدین عیسی علیه‌السلام، قلت فما کانوا؟ قال کانوا مؤمنین ثم قال علیه‌السلام: ولایکون الارض الا وفیها عالم.

قید ظاهر و ظاهره دراین دوروایت برای این است که هیچگاه زمین خالی از حجت نیست هرچند ظاهر نباشد چنانکه درآخر حدیث دوم فرمود ولاتکون الارض الاوفیها عالم، وحضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به کمیل فرمود: اللهم انك لاتخلی الارض من‌قائم بحجة اماظاهر اوخاف مغمور کیلا تبطل حججك و بیناتك. و در دعای چهل و هفتم صحیفه سجادیه که دعای عرفه است، امام سید الساجدین علیه‌السلام فرمود: اللهم انك ایدت دینك فی کل اوان بامام اقمته علماً لعبادك مناراً فی بـلادك بعد ان وصلت حبله بحبلك والذریعة الی رضوانك الخ.

نسخه‌ای از المصباح الصغیر که خلاصه مصباح‌المتهجد شیخ‌الطائفة الامامیه شیخ طوسی قدس سره است به راقم تعلق دارد درهامش آن مرقوم است که: الانبیاء الذین کانوا زمن الفترة بین‌عیسی علیه‌السلام و نبینا صلی‌الله علیه وآله، جرجیس علیه‌السلام من اهـل فلسطین بعثه‌الله بعدالمسیح (ع) الی بلدالموصل، و خالدبن سنان العبسی من‌العرب بعد عیسی (ع) و حنظلة بن صفوان کان فی زمن‌الفترة بین عیسی و نبینا (ص) انتهی.

و از کسانی که در زمان فترت بین‌مسیح علیه‌السلام و پیغمبر ماصلی‌الله علیه وآله، نبی بود حضرت شمعون صفا وصی حضرت عیسی علیه‌السلام‌است چنانکه در روایات مذکور است و مرحوم صدوق در باب اول کمال‌الدین اعنی در مقدمه کتاب فرمود (ص۱۷ چاپ‌سنگی) و مثل عیسی کان وصیه شمعون الصفا و کان نبیاً الخ.

چندتن ازانبیای یادشده زمان فترت دردعای معروف به‌دعای‌استفتاح در عمل ام داود از اعمال ماه رجب نام برده شده‌اند و مطابق مصباح‌المهجد شیخ طوسی قدس سره چنین منقول است: اللهم‌صل علـی ابینا آدم بـدیع فطرتك ـ اللهم‌صل‌علی امنا حواءالمطهرة من‌الرجس ـ اللهم‌صل علی‌هابیل و شیث و ادریس و نوح وهود و صالح و ابراهیم و اسماعیل و اسحـاق و یعقوب و یوسف والاسباط ولوط و شعیب و ایوب و موسی و هرون ویوشع و میشا و الخضر و ذی‌القرنین و یـونس و الیاس و الیسع و ذی‌الکفل و طالوت و داود و سلیمان و زکریا و شعیا و یحیی و تورخ و متی و ارمیا و

حیقوق و دانیال و عزیز و عیسی و شمعون و جرجیس و الحواریین و الاتباع و خالد و حنظلة و لقمان اللهم صل علی محمد سیدالمرسلین الخ.

وجه تسمیت دعای نام‌برده به دعای ام‌داود چنانکه در عمدة‌الطالب (ص۱۷۸ط نجف) آمده است این است که داود رضیع امام صادق علیه‌السلام بوده است و گرفتار حبس منصور دوانیقی شده است و به برکت این دعا که امام به مادر داود تعلیم داده بود از آن گرفتاری نجات یافت.

در میان این انبیای زمان فترت واقعه حضرت خالد علیه‌السلام خیلی شگفت است و از این واقعه برای اهل سردری از اسرار انسان کامل منعم به نعم حقائق اسماء الهیه باز می‌شود.

در روضه کافی ثقة‌الاسلام کلینی و درمجلد پنجم بحار علامه مجلسی (ص۳۷٦ چاپ کمپانی) که در نبوت است، منقول از کا، ص، ی، ج، یعنی از کافی و قصص‌الانبیاء و کمال‌الدین و احتجاج؛ و همچنین در وافی فیض مقدس (ج۱٤ ص ۹٤) منقول از کافی بابی معنون به باب قصه خالدبن‌سنان العبسی علیه‌السلام است که به‌تفصیل شرح حال آن جناب ذکر شده است.

شیخ کبیر محیی‌الدین عربی نیز فص بیست و ششم فصوص‌الحکم را فص خالدی قرار داده است معنون به این عنوان فص حکمة صمدیة فی کلمة خالدیة، و بعد از آن فص محمدی (ص) است که ختم کتاب است. و شراح آن چون عارفان ملاعبدالرزاق کاشی و قیصری و جامی و بالی وعبدالغنی نابلسی و غیرهم قصه آن‌جناب را نقل کرده‌اند که دربعضی از تعبیرات اندك اختلافی باجوامع روایی یاد شده دارند و لطائفی گرانقدر و ارزشمند در شرح فص مذکور در اطوار و موجودی انسان کامل ذکر کرده‌اند. و ما فقط به نقل قسمتی از کلام شیخ اکتفا می کنیم، وی پس‌از عنوان فوق‌فرمود:

واما حکمة خالدبن سنان فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخیة فانــه ما ادعی الاخبار بما هنالك الا بعدالموت فأمر ان ینبش علیه و یسأل فیخبر ان الحکم فی‌البرزخ علی صورة الحیوة الدنیا فیعلم بذلك صدق الرسل کلهم فیما اخبروا به فی‌حیوتهم الدنیا فکان غرض خالد ایمان العــالم کله بما جاءت به الرسل‌لیکون خالد رحمة للجمیع فانه شرف بقرب نبوته من‌نبوة

محمد صلی‌الله علیه و آله. و علم خالد ان‌الله ارسله رحمة للعالمین ولم‌یکن خالد برسول فاراد ان یحصل من‌هذه الرحمة فی‌الرسالة المحمدیة علی حظ وافر ولم یؤید بالتبلیغ فاراد ان یحظی بذلك فی‌البرزخ لیکون اقوی فی العلم فی‌حق الخلق فأضاعه قومه ولم یصف النبی صلی‌الله علیه و آله قومه بانهم ضاعوا و انما وصفهم بانهم اضاعوا نبیهم حیث لم‌یبلغوه مراده.

علامه شیخ بهائی قدس سره در کشکول (ص ۳۸ چاپ نجم‌الدوله) فرمود: اسماء الانبیاء الذین ذکروا فی‌القرآن العزیز خمسة و عشرون نبیاً: محمد صلی‌الله علیه و آله، آدم، ادریس، نوح، هود، صالح، ابراهیم، لوط، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف،ایوب، شعیب، موسی، هرون، یونس، داود، سلیمان، الیاس، الیسع، زکریا، یحیی، عیسی، و کذا ذوالکفل عند کثیرمن المفسرین.

در دعای ام داود یاد شده همه این بیست وپنج نفرذکر شده‌اند علاوه اینکه در آن بیش از بیست نفر دیگر نیز مذکور است وخداوند متعال در قرآن کریم فرمود: و رسلا قد قصصناهم علیك من‌قبل و رسلا لم نقصصهم علیك (النساء ۱۶۵) و نیز فرمود: ولقد ارسلنا رسلا مـن قبلك منهم من قصصنا علیك و منهم من لم نقصص علیك (المؤمن ۷۹).

فصوص الحکم مذکور بیست و هفت فص به‌نام بیست و هفت نفراست که از آن بیست و پنج نفر مذکور در قرآن حضرت الیسع و ذی‌الکفل را نیاورده است و فصوص بیست‌و هفتگانه آن، بیست و سه‌تـن بـاقی انبیای مذکور در قرآن به‌علاوه شیث و عزیز و لقمان و خالد می‌باشد و شیخ را در تسمیه فصوص به‌نام هریك آنان و در ترتیب فصوص غرضی عرفانی در مقامات رفیع انسان نوعی دراکوار و ادوار است نه ترجمان شخص خاصی در هرفص، که امکان دارد انسانی مثلا عیسوی مشرب یا موسوی مشرب شود هرچند حائزرتبه نبوت تشریعی نمی‌تواند باشد، چنانکه حضرت بقیة‌الله قائم آل محمد ارواحنا فداه حائز درجه نبوت نیست ولکن واجد اسمای کمالیه آن کلمات کامله الهی می‌باشد.

حسن یوسف دم عیسی یدبیضا داری　　آن‌چه خوبان همه‌دارند توتنها داری

بقیة‌الله خیر لکم ان کنتم مؤمنین (قرآن کریم سوره هود آیه ۸۷).

ازامام به‌حق ناطق، کشاف حقائق جعفر الصادق علیه‌السلام منقول است که چون حضرت قائم ظاهر شود پشت‌بر دیوار خـانه کعبه نهد و سیصد و سیزده مرد براو جمع گردند و اول کلامی که به آن ناطق گردد این آیه خواهد بود: بقیة‌الله خیر لکم ان کنتم مؤمنین.

دعویهم فیها سبحانك اللهم و تحیتهم فیها سلام و آخر دعـویهم ان الحمدلله رب العالمین.

٣

انا الحق

بسم‌الله الرحمن الرحیم

حق حمد به جمیع السنه حامد ومحمود، حق عین وجود است که صمد حق منزه از مشاین حدود، و محدود به‌حد کل محدود است.

صلوات وسلام نامعدود برنفس نفیس حامل لوای حمد و نائل مقام محمود، سید انبیاء محمد و احمد که ادل دلیل شاهد و مشهود است.

و برآل او اهل‌بیت عصمت و وحی کـه اولشان آدم اولیاءالله، سید اوصیاء، نقطه بسمله کتاب موجود است.

وخاتمشان واسطه فیض جود، مرکز دائره شهود، بقیةالله وتتمةالنبوة، مهدی موعود است.

و برقاطبه انبیاء و اوصیاء و اولیاء تاسخن از عارف و معروف و عابد و معبود است.

و بعد این وجیزه کلماتی چند در معارف علمی و عملی مسماة به‌رساله انه الحق است و راقم اعتراف دارد که:

از مقلـد تـا محقـق فـرقهاست کاین چوداودست وآندیگرصداست

و آنرا به‌عنوان‌ذکرای اولین اربعین رحلت فخر اسلام، علم‌علم وعمل طود تحقیق، آیت دین، صاحب تفسیرعظیم وقویم المیزان، استاد علامه‌حاج سید محمد حسین قاضی طباطبائی تبریزی، اعلی‌الله تعالی مقامـاته و رفع درجاته، به حضور شریف اهل حق و حقیقت، به‌منظور ایفـاء و ادای شکر حقی از حقوق بسیاری که براین کمترین دارد، اهداء می‌نماید، ان الهدایا علی مقدار مهدیها.

در حدود شش یا هفت سال پیش از این، این فکر برایم پیش آمد که در بسیاری از کتب و رسائل اصول معارف و فروع احکام، بلکه در قرآن مجید و روایات صادره از اهل‌بیت عصمت و وحی، و حتی از مشایخ و اساطین قبل از اسلام، عنایتی خاص به کلمه مبارکه حق ومعانی آن در موضوعات مسائل گوناگون شده است.

به‌خصوص چندبار برایم اتفاق افتاد که در هنگام دفن موتی، کلمات تلقین را استماع می کردم: ان ما جاء به محمد صلی‌الله علیه وآله حق، و ان الموت حق، و سؤال منکر و نکیر فی‌القبر حق، والبعث حق، والنشور حق، والصراط حق، والمیزان حق، و تطائرالکتب حق، والجنة حق و النار حق؛ اطوار معانی و مظاهر حق درنظام احسن عالم درنظرم جلوه گریهای خاص می‌نمود، تا بالاخره این انگیزه سبب شد که دوبار با بضاعت مزجاة خود مقاله‌ای در پیرامون حق نوشته‌ام، ولی هربار ناتمام مانده است.

تا در این بار به مناسبت ذکرای نام برده همان مرقومه‌ها را با بعضی از اضافات که مجدداً گرد آورده‌ایم و فکر کرده‌ایم به‌نام رساله انه الحق تنظیم و به‌محضر مبارك ارباب فضیلت تقدیم داشته‌ایم. مع‌ذلك درپیرامون حق و موارد استعمال آن مباحث بسیار در پیش است لعل‌الله یحدث بعدذلك امراً.

در میان عیون مسائل صحف قیمه اهل تحقیق، احق آنها معرفت حق تعالی و معرفت نفس است که این رساله نموداری از آنها است، و لذا به دو قسم منقسم است اول در حق دوم در نفس.

محور معارف علمی بیان مسأله توحید اهل ولایت به منطق لااله‌الاالله وحده وحده است که توحید ذات و توحید صفات و توحید افعال است که توحید حق و حق توحید است؛ و مدار معارف عملی سیر تکاملی انسان، معرفت مسیرصراط مستقیم قرآنی است که احق‌معارف انسانی ومرقاة معرفت حق است.

قول حق «انه الحق» که جزء کریمه سنریهم آیاتنای فصلت است، در

تسمیه رساله از آن جهت اختیار شده است که اصول مباحث آن به مشرب رحیق اهل تحقیق، مفاد حقیقت کلمات سامیه ان وهو والحق است.

در آخر سوره یاد شده فرمود: سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق، و در آخر اسری فرمود: قل‌ادعوا الله اوادعـوا الرحمن ایاما تدعوا فله‌الاسماء الحسنی.

کلمه مبارکه هو در انه وله به حکم سیاق ابای از کنایه نحوی دارد، بلکه آیتی باهراست که یك هویت ظاهر در مظاهر است، و همه اسماء قائم به‌یك حقیقت محیط قاهر است؛ چنانکه در توحید صدوق و تفسیر اخلاص مجمع طبرسی رضوان‌الله علیهما، مروی است عن امیرالمؤمنین علیه‌السلام قال:

رأیت الخضر علیه‌السلام فی‌المنام قبل بدر بلیلة فقلت له: علمنی شیئاً أنصر به علی الأعداء، فقال: قل یاهو یامن لاهو الاهو، فلما اصبحت قصصتها علی رسول‌الله (ص) فقال لی یا علی علمت الاسم الاعظم فکان علی لسانی یوم بدر و ان امیرالمؤمنین (ع) قرأ قل هوالله احد فلما فرغ قال یا هو یا من لاهو الاهو اغفرلی وانصرنی علی‌القوم الکافرین. و کان علی علیه‌السلام یقول ذلك یوم صفین و هو یطارد، فقال له عماربن یاسر یا امیرالمؤمنین ما هذه الکنایات؟ قال: اسم‌الله الاعظم و عماد التوحید لله لااله الا هو ثم قرأ شهدالله انه لااله الاهو وآخر الحشرثم نزل فصلی اربع رکعات قبل‌الزوال.

و آنکه درنحو گفته شد:

ولا تقل عندالنداء یا هو   ولیس فی النحاة من رواه

مقصود این است که ندای مضمر جائز نیست، و کلمه مبارکه هـو در حدیث شریف مذکور و نظائرآن، ضمیر نیست وجمله یاهو یامن لاهو الاهو فرموده کسی است که پدرجد نحووصرف است چنانکه‌خود فرمود: انالامراء الکلام و فینا تنشبت عروقه و علینا تهدلت غصونه (نهج‌البلاغه خطبه ۲۳۱) و این هو است که لیس کمثله شیء.

نهفته‌معنی نازك‌بسی است درخط یار   تو فهم آن نکنی ای ادیب مـن دانم

این رساله حاوی مطالبی در بعضی از امهات و عیون مسائل معارف

علمی و عملی سائر بین اهل تحقیق و اهل نظر است که عبارتند از:

۱ـ فرق میان موضوع علم اهل تحقیق، و موضوع فن اهل نظر که مطلب عمده است.

ب ـ بحث حق ازنظری ناظر به تبکیت سوفسطائی است.

ج ـ معانی حق.

د ـ حق تعالی انیت محض است به‌بیان اهل تحقیق و اهل‌نظر.

ه ـ تشکیك وجود از دیدگاه فریقین.

و ـ حق‌تعالی صمد حق است.

ز ـ وحدانیت حق.

ح ـ سبق بالحق.

ط ـ مرتبه در لسان فریقین.

ی ـ تمیز محیط از محاط.

یا ـ انسان را شأنیتی است که تواند عاقل موجودات گردد.

یب ـ طرق اقتنای معارف.

یج ـ نفس ناطقه انسانی و شئون و اطوار وجودیه او.

ید ـ نفس ناطقه انسانی را مقام فوق تجرد است.

یه ـ معرفت نفس.

در ضمن بیان مطالب فوق به ذکر آیات و روایاتی تبرك جسته‌ایم، و به کلمات اساطین فریقین تمسك نموده‌ایم، و به طایفه‌ای از نکات ذوقیه و لطائف حکمیه اشاراتی کرده‌ایم، و درتاکید و تأیید بعضی ازمسائل مقالاتی به صورت خطابی و استحسانی نیز آورده‌ایم.

و نظر ما در این رساله از اهل‌نظر، متأخرین از حکمای مشاء است که بسیاری از اصول مسائل آنان بامبانی قویم اهل تحقیق وفق نمی‌دهد و اهم آنها مسأله توحید است که مطمح نظر ما در این رساله است چنانکه ابوحامد اصفهانی معروف به‌ترکه درقواعد التوحید فرمود: ان تقریر مسألة‌التوحید علی‌النحو الذی ذهب الیه العارفون و اشار الیه المحققون من المسائل

الغامضة التی لایصل الیها افکار العلماء الناظرین من‌المجادلین، ولایدرکها اذهان الفضلاء الباحثین من‌الناظرین.

بسم‌الله مجریها و مرسیها
قسم اول رساله در طایفه‌ای از معارف حقه توحیدیه: موضوع مسائل اهل حق، حق سبحانه است

موضوع علم سالکان طریقه مثلی، که از حیث ثمره نهائی، اعلی و اهم علوم انسانی است که انسان‌ساز است، مطلق وجود است. مطلقی بـه اطلاق احاطی صمدی عینی ازحیث ارتباط او بـه‌خلق، و انتشاء عالم از او، و آن وجود حق‌تعالی است هوالاول والآخر والظاهر والباطن که واقع جز ذات وشئون ذاتیه معبربه اسمای حسنی و صفات علیای او نیست. هو فی‌السماءاله و فی‌الارض اله. لذا این فریق اهل تحقیق، قائل به حقیقت واحـده ذات مظاهرند که همان وحدت واجب الوجود است و حق مساوق وجود است.

و به‌تعبیر اجلی موضوع علم‌اهل توحید صمد حق است که دراصطلاح فنی این طایفه ازصمد حق به‌وجود واحد شخصی یا وحدت شخصیه وجود، تعبیر می‌شود که هرکسی را اصطلاحی خاص است و لامشاحة فی‌الاصطلاح.

وبه‌عبارة اخری وجودرا واحدشخصی می‌دانند که وجود حق‌عزوجل است که همان ذات احدیه ونعوت ازلیه و صفات سرمدیه است.

و به بیان دیگر: وجود واحد شخصی متصف به وحدت حقیقی اطلاقی است، و این اطلاق هم اطلاق ذاتی حقیقی است که نسبت تقیید و عدم تقیید به‌آن علی‌السویه است، نه اطلاق مقابل تقیید که در حقیقت تقیید است.

عزیز نسفی‌در کشف الحقائق‌آورده است که ازشاه اولیاء امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام سؤال کردند که وجود چیست؟ گفت بغیر وجود چیست؟!

خواجه طوسی در آغاز آغاز و انجام گوید: سپاس آفریدگاریرا که آغاز همه از اوست و انجام همه بااو است بلکه خود همه اوست.

حکمای اهل‌نظر، مثلا درعلم طبیعی بحث از طبیعیات می کنند که‌جسم از آن جهت که موضوع حرکت و سکون است موضوع علم طبیعی است، و

در علم الهی به‌معنی اخص بحث از واجب تعالی و مسائل خاصه آن‌می کنند، چه موضوع صنعت اهل‌نظر وجود مطلق است، ولی اهل تحقیق فقط ازعلم الهی بحث می کنند یعنی موضوع مسائل علم آنان مطلقاً حق تعالی است لأن الوجود الصمدی الحق هوالحق سبحانه، لذا بعضی از ائمه تحقیق در بیان موضوع مذکور گوید: موضوعه الخصیص به‌وجود الحق سبحانه، و دیگری گوید: موضوعه هو الحق تعالی، و دیگری گوید: العلوم الالهیة ما یکون موضوعه الحق و صفاته کعلم الاسماء والصفات و علم احکامها و لوازمها و کیفیة ظهوراتها فی مظاهرها و علم‌الاعیان الثابة و الاعیان الخارجیة من حیث انهامظاهر الحق. اولی بیان صدرالدین قونوی درمفتاح است،و دومی قول محمدبن حمزه شهیر به ابن‌فناری در مصباح است،و سومی کلام‌قیصری در فص هودی فصوص‌الحکم است و همگی یك حکم محکم است.

از بیان مذکور، معلوم است که فرق میان موضوع علم الهی به مشرب اهل تحقیق، و میان موضوع علم الهی مسمی به مابعد طبیعت برمبنای اهل نظر، بدون هیچ فرق چون فرق میان مطلق و مقید است.

تبصرة: در موضوع بحث اهل نظر سخن ازعلت ومعلول پیش می‌آید که موجودی علت و موجودی معلول آنست و اولی بردومی سبق بـالعلیه دارد، قوی‌تر از این نحو تقدم بالعلیه، تقدم و تأخر بالحقیقة والمجاز است که‌درآن مطلق ثبوت وکون ملحوظ است خواه ثبوت بالحقیقه باشد وخواه بالعرض والمجاز، هرچند باز در آن علیت و معلولیت ملحوظ است. و به مراتب اشد و اقوی از این سبق ولحوق به حقیقت و مجاز، سبق بالحق است که تقدم و تأخر به سمت علیت و معلولیت در آن راه ندارد بلکه ملاك‌تقدم در این قسم شأن الهی است. این سبق بالحق سخن اهل تحقیق است و این حق موضوع علم آنان از حیث ارتباطین یاد شده است.

وحدت حقه حقیقیه موضوع مسائل اهل تحقیق به صورت بحث نظری

وحدت حقه حقیقیه همان وجود صمد حق است و وجوب وجودصمد حق با وحدت مطلقه آن یکی است و این وحدت مطلقه منــزه از اطلاق و تقیید است. مطلق است اما نه اطلاق در مقابل تقیید که خود تقیید است، در توضیح آن گوییم:

حقیقت وجود صمد حق‌من‌حیث هی‌هی چنانکه واجب الوجود بذاتها است، یعنی محال است که قابل عدم باشد، زیرا که در صورت اتصاف به‌عدم اگر باقی باشد لازم آید اتصاف احدالنقیضین به‌آخر، و اگر باقی نباشدلازم آید انقلاب طبیعت وجود به طبیعت عدم و هردو وجه بین‌الاستحاله است؛ همچنین مطلق ازقید عام واطلاق، و قید خــاص مخصص است، مطلقی به اطلاق حقیقی صمدی که عام سعی وجودی است نه اطلاق مقابل تقیید که خود درحقیقت تقیید است. یعنی محال است که مأخوذ به‌قید عموم واطلاق، یا مأخوذ به‌قید مخصص گردد. زیراکه در صورت اولی قید عموم برای تجرید مقید از سایر قیود است، بنابراین طبیعت وجود یعنی حقیقت واجب مأخوذ به قید عموم باید مفهوم عام ذهنی باشد و در خارج متحقق نباشد.

و در صورت ثانیه، قید مخصص یا از قیود عدمی اعتباری است، یا از قیود وجودی حقیقی است، بنابر وجه اول لازم آید اتصاف وجود به عدم که اتصاف احدنقیضین به دیگری است.

و بنابر وجه دوم، قید وجودی نسبت آن به حقیقت و طبیعت وجود واجب، یا نسبت فصل به مرکب است، ویا نسبت عرض به ملحوق اوست که اگر مبدأ عروض نفس ملحوق یعنی معروض باشد لاجرم عــارض مساوی معروض خود است آنگاه قید مفروض، مخصص نخواهد بود زیرا که قید مخصص مخرج بعض افراد مخصص است دون بعضی دیگر، و حال اینکه عارض مساوی چنین نیست.

و اگر مبدأ عروض جزء معروض و ملحوق باشد لازم آید که ملحوق: یعنی حقیقت واجب مرکب باشد.

و اگر مبدأ عروض، خارج حقیقت ملحوق است لازم آید که حقیقت واجب بذاتها در وجوب ذاتیش افتقار به غیرش که مبائن اوست داشته باشد.

محققین از قدمای مشاء در اعتقاد به توحید بر همین مبنای قویم بوده‌اند که تقدیم داشته‌ایم جز اینکه متأخرین آنان سخن از طرف سلسله ممکنات پیش کشیده‌اند و برهان وسط و طرف اقامه کرده‌اند و حقیقت واجبه را طبیعت خاصه فردی از افراد وجود مطلق که موضوع بحث فلسفی آنان است، در مقابل وجودات خاصه ممکنه دانستند با این تفاوت که حق انیت محض است و ممکنات را ماهیات است که معروضات وجوداتندچنانکه کتب رائج آنان در اینموضوع حکم عدل‌اند، آنگاه در حل عیون مسائل حکمیه مرتکب تکلفات ناگوارشدند و راههای دشوار پیمودندو درطایفه‌ای از امهات‌و عیون مسائل بسرمنزل مقصود نرسیدند. صائن‌الدین علی‌بن‌ترکه در تمهید گوید: ذهب‌المتاخرون من المشائین الی ان الحقیقة الواجبة هی الطبیعة الخاصة التی هی فرد من افراد الوجود المطلق، و مقابل للوجودات الخاصة الممکنة الا ان الوجودات الممکنات لها ماهیات معروضة لها دون الطبیعة الخاصة الواجبة فان الوجود نفس ماهیتها اذ لیس للواجب ماهیة غیر طبیعة الوجود کما قضت به البرهنة القاطعة الناطقة.

مانند همین کلامش در چند جای دیگر تمهید، تصریح کرده است که متأخرین مشاء را درتوحید چنین ممشا است، اما قدمای‌آنان برهمان توحید اهل تحقیق بوده‌اند. رسائل و کلمات آنـان مصدق‌ابن ترکه‌اند. و کتب تذکره قدما، بسیاری از آنها را ورثه انبیاء علیهم‌السلام معرفی کرده‌اند که تنی چند از آنانرا قرآن کریم نام برده است از آنجمله‌اند حضرت ادریس و داود و سلیمان علیهم‌السلام، بلکه در بعضی از روایات ما عده‌ای ازآنانرا در عداد انبیاء معرفی فرموده‌اند.

سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق

(قرآن کریم فصلت آیه ٥٤)

در صحف کریمه اهل الله در تبیان مسیر تکاملی انسان بـه مدارج و معارج الهیه‌اهتمام اکیدو اعتنای شدید براقتفای به‌کتاب وحی ختمی (ص) و اقتدای به‌سیرت وسنت منطق وسائط فیض حق است که ان هذا القـرآن یهدی للتی هی اقوم، لذا در تأدیه حقائق و رقائق به لسان صدق مرزوقین به فصل خطاب تمسك جسته‌اند.

اهل تحقیق و اهل‌نظر هردو حق گفته‌اند ولی نسبت میان حقی که در نزد اهل تحقیق محقق است، و میان حقی که اهل‌نظر بدان ناطق‌اند چون نسبت بین موضوع علمین است که بدان اشارتی رفت.

کتاب حق بیش از هر کتابی ازحق و مشتقات آن درموارد گوناگون سخن به‌میان آورده است و در هیچ کتابی بدین پایه عنایت به‌حق نشده است و سرسلسله همه آن موارد که احق حقائق و احق اقاویل است کریمه سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق است.

حق و میزان چون یوسف و حسن ازل در نزد واقفان حروف، دوجسم یك روح‌اند که افتراقشان را نشاید هر نیکبختی که به لب‌آن رسید و مغزای آن را چشید ومعنی آیت‌را به‌درستی فهمید که چشم‌حق بینش به دیدارفروغ طلعت دل‌آرای حتی یتبین لهم انه الحق از آیات آفاق و انفس روشن شد، می‌یابد که چون او حق است همه آثار صنع او حق است، زمین و آسمان حق است، ماه‌و خورشید و ستارگان حق است، از ذره تا کهکشانها حق‌است، نظام هستی حق است، دولت او دولت حق است، و رسول او حق است، و کتاب او حق است، بعث و نشور حق است، صراط و میـزان حق است، و آنچه را که حق فرمود حق است حق است که سالك در این مقام به‌اعتباری، سفری من‌الحق الی الخلق بالحق می کند، چنانکه از آیات آفاق و انفس سفری من‌الخلق الی الحق کرده است.

در کتب اساطین حکمت و ارباب معرفت از قدیم الدهر بحث از حق

و معانی آن دائر بود که الحکمة معرفة الوجود الحق، و الوجود الحق هو واجب الوجود بذاته:

ارسطو در چندین جای ما بعدالطبیعة از حق ومعانی آن بحث کرد. فارابی در اغراض مابعدالطبیعة (ص۱۸) و در رساله تعلیقات (ص٦ و۹) از ارسطو سخن از حق نقل کرده است.

یعقوب‌بن اسحاق کندی معروف به فیلسوف عرب نیز از وجود حق و فروع آن در چند رساله فلسفی خود بحث نموده است.

و فارابی بحث حق را در مدینه فاضله و در فص دوازدهم فصوص به اجمال و سپس در فص هفتادم آن به تفصیل عنوان کرده است. و پس ازوی ابن‌سینا در فصل هفتم مقاله اولی الهیات شفا (ص٤۲) و در اول فصل‌ششم مقاله هشتم آن (ص۲۳۲) به اقتفای فارابی چنانکه در فلسفه دأب اوست بحث کرده است.

و همچنین محیی‌الدین عربی و صدرالدین قونوی و ابـن‌فناری در چندین موضع فتوحــات و مفتاح و مصباح، و قیصری در اول فصل اول مقدمات شرح فصوص‌الحکم گوید: الفصل الاول فی‌الوجود و انه هوالحق، ودر اواخر شرح فص‌یوسفی گوید: الوجود من‌حیث هوهوهوالله والوجود الذهنی والخارجی والاسمائی الذی هو وجود الاعیان الثابتة ظلاله.

و همچنین میرداماد در قبسات و مولی صدرا در فصل اول منهج‌ثالث مرحله اولی اسفار (ص۲۰ ج۱) ومتأله سبزواری در اوائل حکمت منظومه بحث کرده‌اند.

بحث حق از نظری ناظر به تبکیت سوفسطائی است

بحث حق وبه‌خصوص افتتاح بحث‌حق وحقیقت درصد مؤلفات‌اصول معارف حقه حقیقیه از جهتی ناظر به رد پندار سوفسطائی است زیرا بحث حق منتهی است به‌اینکه احق حقائق در اعیان وجــود حق است، و احق اقاویل حقه در مقدمات علمی اینکه ایجاب و سلب نــه‌جمع آن دو را در موردی شاید و نه رفع آن‌دورا، که تقابل ایجاب و سلب، اول الاوائل و

ابده البدیهیات است، و در السنه اهل میزان دائر است که ان اول الاوائل هو ان الایجاب والسلب لایجتمعان ولایرتفعان، ویا اینکه: الایجاب والسلب فی‌قضیة واحدة بعینها لایصدقان معاً ولایکذبان معاً، که در حقیقت قضیه منفصله حقیقیه است. خلاصه بحث حق منتهی است به اینکه انه الحق.

سوفسطایی منکر همه حقائق ازحسیات وعقلیات و بدیهیات ونظریات است، و قائل به رفع ایجاب و سلب و واسطه بین آن‌دو است، و گوید هیچ اصل ثابت علمی وجود ندارد و همه حقایق باطل است.

حکمای الهی در رد سوفسطایی نافی حقائق، بحث حق و حقیقت را پیش کشیده‌اند که حقی ثابت و متحقق است و متن اعیان خارجی از حق متحقق است بلکه متن خارج و واقع ذات حق و شئون ذاتیه حق است، و بدیهی است که تا پندار سوفسطایی طرد نگردد، دین و تکلیف و کمال و استکمال و بحث ازعلم ومعرفت حقائق ازمبدأ تامعاد ناصواب می‌نماید زیرا که اگرهیچ چیز حقیقت‌و واقعیت نداشته باشدانسان بی‌حقیقت وبی‌واقعیت چرا به‌دنبال بی‌حقیقتها و بی واقعیتهای دیگر برود که هرچه فرا بگیرد در آخر کار از نادان فرومایه‌تر است چه نادان بی‌حقیقت رنج فرا گرفتن بی‌حقیقتها را برخود هموار نکرده است و این بی‌حقیقت کرده است.

شیخ در شفاء سوفسطائی را متعنت خوانده است و در تبکیت وی به تفصیل بحث کرده است و به این سخن خاتمه داده است که: و اما المتعنت فینبغی ان یکلف شروع النار اذالنار واللانار واحد؛ و ان یولم ضرباً اذالوجع واللاوجع واحد؛ وان یمنع الطعام والشراب اذالاکل والشرب و ترکهما واحد (ص۴۷ج۲).

بیان: شروع النار به‌معنی دخول در آتش است، در منتهی الارب فی لغةالعرب گوید: شرعت الدواب فی‌الماء شروعاً، ازباب منع؛ به‌آب‌درآمدند ستوران.

معانی حق

چنانکه گفته‌ایم بحث از حق و معانی آن از قدیم الـدهر در السنه حکمای الهی دائر بود، فارابی در فص دوازده و هفتاد فصوص الحکم به اجمال و تفصیل سخن ازآن عنوان کرده است، در اول گوید:

هوالحق فکیف‌لاوقد وجب، وهو الباطن فکیف‌لاوقد ظهر، فهوظاهر من‌حیث هوباطن وباطن من‌حیث هو ظاهر فخذ من بطونه الی ظهوره حتی یظهر لك و یبطن عنك.

یعنی حق تنها اوست چگونه نباشد و حال آنکه واجب است، وباطن تنها اوست چگونه نباشد و حال آنکه ظاهر است، پس از آن جهت که‌باطن است ظاهر است و از آن جهت کـه ظاهر است بـاطن است، پس بگیر از بطونش به‌سوی ظهورش تا برتو پیدا شود و ازتو پنهان شود.

توضیح اجمالی آن اینکه حق در اینجا به‌معنی وجود ثابت محض و بحت و بسیطی است که به بطلان آمیخته نیست و زوال در او راه نمی‌یابد و هستی حق او است، بقول لبید: الا کل شیء ما خلاالله باطل، و بقول خواجه طوسی:

موجود به حق واحد اول باشد   باقـی همه موجود مخیل بـاشد
هرچیز جزاو که‌آیداندر نظرت   نقش دومین چشم أحـول باشد

و به بحث نظری چون وجوب استغنای شیء از غیر است پس اگر ذات باری حق محض و ثبوت صرف و وجود بحت غیرمتناهی نباشد لازم آید که ویرا وجود و ماهیتی باشد و این لزوم منافی باوجوب ذاتی اوست. و چون در نهایت ظهور است باطن است یعنی حجابی جز شدت و غلبه ظهورش و قصور مدرکات ما از اکتناه نورش براو آویخته نیست، و غطائی میان او و خلقش زده نیست، ازمعصوم مأثور است یاخفیا من‌فرط الظهورو ازرسول‌الله (ص) مروی است که فرمود: ان‌الله احتجب عن العقول کما احتجب‌عن الابصار، و ان الملأ الأعلی یطلبونه کما تطلبونه انتم، پس از آن جهت که باطن است ظاهر است و بالعکس هوالاول والآخر والظاهر والباطن.

چون ازبطون او گیری یعنی سعی کنی از مغرس جسمانیت قلع عرق

کنی و از کدورات آن متعری شوی و بصفات ربوبی متحلی گردی تا به سوی ظهور او سردرآوری، برتو آشکار گردد و از تو پنهان شود.

در حقیقت حجابی جز گناهان ما نیست شیخ اجل صدوق در باب رد برثنویه و زنادقه از کتاب توحید، روایت کرده است که ثامن الائمه (ع) فرمود: ان الاحتجاب عن الخلق لکثرة ذنوبهم.

سعدی حجاب نیست تو آئینه پاك دار   زنگارخورده چون بنماید جمال دوست

و در دوم گوید: یقال حق للقول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول. و یقال حق للوجود الحاصل للمخبر عنه اذا طابق الواقع. ویقال حق للذی لاسبیل للبطلان الیه.

والاول تعالی حق من جهة المخبر عنه. حق من جهة الوجود. حق من جهة انه لاسبیل للبطلان الیه. لکنااذا قلنا له انه حق فلأنه الواجب الذی لایخالطه بطلان و به یجب وجود کل باطل الا کل شیء ما خلاالله باطل.

هو باطل لأنه شدید الظهور غلب ظهوره علی الادراك فخفی و هو ظاهر من حیث ان الآثار تنسب الی صفاته و تجب عن ذاته فیصدق بها مثل القدرة والعلم یعنی ان فی القدرة والعلم مساغاً وسعة فأماالذات فهی متمنعة فلایطلع علی حقیقة الذات فهو باطن باعتبارنا وذلك لامن جهته، و ظاهر باعتباره وجهته.

انك اذا اکتسبت ظلا من صفاته قطعك ذلك من الصفات البشریة وقلع عرقك من مغرس الجسمانیة فوصلت الی ادراك الذات من حیث لاتدرك فالتذذت بأن تدرك ان لا تدرك فلذلك علیك ان تأخذ من بطونه الی ظهوره فیظهر لك الاعلی و عالم الربوبیة عن الافق الاسفل و عالم البشریة.

این فص فصوص فارابی را در بسیاری از کتب فلسفی با اسناد به اینکه از رساله فصوص فارابی است نقل کرده‌اند. جمله «والاول تعالی حق من جهة المخبر عنه» در منظومه حاجی تصحیف شده است که المخبر عنه به هیأت اسم مفعولی، به صورت الخبر عنه نوشته آمد.

قول در عبارت فارابی به معنی خبر است که از آن به عقد و قضیه‌نیز تعبیر می‌شود. هر قولی که مطابق بودن مخبرعنه باآن لحاظ شود آن قول

را حق گویند که حق صفت قول است چنانکه می گوییم کلمه لااله الاالله حق است که مخبر عنه مطابق بکسر با است و قول مطابق بفتح باء و اگر به عکس آن اعنی مطابق بودن قول بامخبر عنه لحاظ شود آن قول راصدق گویند که باز صدق صفت قول است چنانکه می گویی قول فلانی صدق است و او در قول خود صادق است یعنی قول او مطابق است با آنچه که از او خبر داده است که قول مطابق بکسر با است و مخبرعنه مطابق بفتح باء، قسم اول این دوقسم که همان حق بودن قول است وجه اول از وجوه معانی‌حق در کلام فارابی است.

و بیان وجه دوم ازمعانی حق که گفته است: «ویقال حق للوجود الحاصل للمخبر عنه اذا طابق الواقع» این است که ممکن است مخبرعنه در واقع موجود نباشد و هنوز رنگ وجود نگرفته باشد مثل اینکه بگویی: دریای نقره مذاب سیال است که این قول تو صدق و حق است اگرچه‌وجود خارجی برای چنین دریائی نیست.

و ممکن است که مخبرعنه در واقع موجود باشد و از آن خبر دهیم مثل اینکه از موجودات متحقق بالفعل در خارج خبر دهیم. فارابی در این قسم گوید: آن وجود واقعی که برای مخبرعنه بالفعل حاصل است آنرا نیز حق گویند که ثابت و محقق است.

صدق در مقابل کذب است و حق در مقابل باطل. این قسم حق به این معنی است که آن وجود متحقق حق است و باطل ماهیت است که اگر آن حصه وجود نباشد ماهیت نمودی ندارد و باقطع نظر از این وجود حق، باطل است و گفتار فارابی بعد از آن که گفت والاول تعالی حق من جهة المخبر عنه، حق من جهة الوجود نص در این معنی است.

ولکن سید فاضل نحریر امیر اسماعیل شنب غازانی وجه دوم را اینچنین نقل کرده است ویقال حق للوجود الحاصل بالفعل، یعنی‌عبارت فارابی مطابق نسخه او چنین است: (هوالحق فکیف لا ویقال حق للقول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول، و یقال حق للوجود الحاصل بالفعل، و یقال حق للموجود الذی لاسبیل للبطلان الیه، الخ).

آنگاه بالفعل را به اصطلاح منطقی که مطلقه عامه است دانسته است که آنرا به وقتی از اوقات شرح کرده است به این عبارت: ای فی وقت من الاوقات سواء تحقق حصوله کقولنا الجنة حق والنار حق، او سیتحقق کقولنا القیامة حق و الحساب حق. ولی در صورت صحت این نسخه سزاوار است که بالفعل در این مقام تفسیر شود بأنه فی‌مقابل مایکون الوجود فیه بالقوة چنانکه بعضی ازاساتیدفن درتعلیقاتش برحکمت منظومه افاده‌فرموده است و این تعلیقات نسخه‌ای خطی است‌در نزدما محفوظ است، خلاصه‌اینکه بالفعل مقابل آنی باشدکه وجود در او بالقوه است که این وجود الآن حق است و تحقق یافته است و به‌ثبوت رسیده است و آنی که هنوز تحقق نیافته است بالفعل باطل است و چون از قوه به‌فعلیت رسید حق می‌شود.

و دیگر اینکه فاضل مذکور معانی حق را در عبارت فارابی سه وجه دانسته است و استدراك فارابی را که گفت لکنا اذا قلنا انه حق الخ چنین معنی کرده است که ما چون حق را بر واجب‌تعالی اطلاق کرده‌ایم همان معنی ثالث مراد است.

لکن ظاهر استدراك این است که معانی حق برچهار قسم است، و وجه استدراك این است که معنی سوم یعنی حق من جهة انه لاسبیل للبطلان الیه، اعم از واجب بالذات و از واجب بالغیر دائمی است که بطلان در او راه ندارد. و بعبارة اخری عدم تطرق بطلان همان دوام است و دوام اعم از واجب و ممکن دائمی مانند مفارقات است، بنابراین قول فارابی لکنا اذا قلنا الخ استدراك از این دوام عام است که ما وقتی گفتیم اول تعالی حق است یعنی واجبی است که هیچگونه بطلان در او راه ندارد. خلاصه اینکه استدراك مفید معنی چهارم برای حق است و فرق بین آن و معنی سوم اینکه سوم اعم است از واجب و ممکن دائمی چون مفارق نوری، و چهارم اختصاص به واجب بالذات داردکه مطلقا بطلان در او راه ندارد و به‌نظر فلسفی طرف سلسله ممکنات است، این مطلب را متاله سبزواری در تعلیقات منظومه‌اش افاده فرمود.

نعم لوتفوه بنظر عرفانی اشمخ او برهانی ادق علی مایعرفه الراسخون

الحکمة المتعالیة من ان جهة الوجوب هو فعلیة الوجود و ما سوی الواجب هالك اذالهلاك عبارة عن لا استحقاقیة الوجود و کل شیء هالك الا وجهه، کان لما ذکره الفاضل المذکور وجه.

اطلاق حق به‌معنی اول براول تعالی به‌تجوز عقلی است زیرا که حق بدین وجه صفت قول است از آن حیث که مخبرعنه مطابق اوست خلاصه اینکه اطلاق حق بنابر وجه اول باید ازجهت خبر باشد نه ازجهت مخبرعنه پس اینکه فارابی گفت والاول تعالی حق من‌جهة المخبر عنه به معنی‌حقیقی حق براین وجه نیست، جزاینکه چون در صورت مطابق مخبرعنه با خبر یعنی قول آن خبر حق است، برمخبرعنه نیز حق اطلاق شده است.

بیان: (حق من جهة انه لاسبیل للبطلان الیه) عدم تطرق بطلان بذات باری‌تعالی از این‌رو است که صمد حق است یعنی واجب الوجود بالذات و صرف هستی است لذا ماهیت که حکایت از فقر و نداری و بطلان می کند، در حق علی‌الاطلاق راه ندارد و به این لطیفه سقراط در گفتارش اشارت دارد که قفطی در تاریخ الحکماء آورده است: قال له رجل ما مائیة الرب؟ فقال القول فیما لایحاط به‌جهل، وماسوایش که فقر نوری و امکان وجودی دارند روابط صرف و شئون و تطورات حق محض و واجب به او و قائم به اویند.

«هو باطن لانه شدید الظهور» کلامی رفیع است که علت باطن بودن او شدت ظهور اوست که الشیء اذا جاوز حده انعکس الی ضده، وفی دعاء الاحتجاب عن مولانا امیرالمؤمنین (ع) عن رسول‌الله (ص): اللهم انی اسئلك یامن احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه (ج۱۹ بحار ص ۱۸۳).

حجاب روی‌تو هم‌روی تست درهمه حال
نهانی از همه عالم زبسکه پیدایی

پس در حقیقت حجاب جمالش جز عزت جلالش نیست. طریحی در ماده ده‌رمجمع آورده است که: و فی‌الخبر لاتسبوا الدهر لأن الدهر هوالله. در آخر سنن ابی‌داود از پیغمبر اکرم (ص) روایت شده است که: یؤذینی ابن آدم یسب الدهر وانا الدهر بیدی الأمر اقلب اللیل والنهار. عین‌القضاة

همدانی در تمهیدات گوید: از مصطفی علیه‌السلام بشنو کـه گفت: لاتسبوا الریح فانها من نفس الرحمن (ص ۱٦٦) و نیز در آن کتاب (ص۳۸) و در تحفة الملوك فی‌السیر و السلوك منسوب به سید بحرالعلوم و بخصوص در قوت القلوب ابوطالب مکی (ص۲۳ ج۱) به‌عنوان دعـای مأثور و در اسفار صدرالمتألهین (ص ۲٤۰ ج۱) بعنوان فی‌الادعیة النبویة آمده است: اللهم انی ادعوك باسمك المکنون المخزون السلام الطهر الطاهر القـدس المقدس یادهر یا دیهور یا دیهار الخ. مرحوم حاجی گوید:

چشم مـا دیـدهٔ خفـاش بـود ورنـه ترا
پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست
موسی ای نیست که دعـوی اناالحق شنود
ورنه این زمزمه اندرشجری نیست که نیست

وچون حجاب شدت نور و غلبه ظهور آنست پس در حقیقت حجاب، ضعف و قصور بینند گان است خواه ابصار وخواه بصائر که ازاحاطه واکتناه به محیط علی‌الاطلاق عاجزند از این جهت گفته‌اند که مرجع حجاب امر عدمی است.

«وهو ظاهر من‌حیث ان الآثار الخ» ظهـور حق را از جهت انتساب صفات چون قدرت وعلم به‌حق میداند که این صفات از او واجب شده‌اند پس از راه صفات مساغ و وسعتی برای نیل و ادراك بصفات حق است اما ذات چون متمنعه یعنی بسیارمنیع است در کمال جلال‌و عزت است به‌حقیقت آن نمیتوانیم آگاهی بیابیم و لایحیطون به علما .

عنقا شکار کس نشود دام بازچین — کاینجا همیشه بادبه‌دست است دام‌را

در علم و قدرت و دیگر صفات کـه مساغ و وسعتی است در حقیقت انحاء و اطوار وجودات جزئیه‌اند که شئونات حق‌اند دانسته میشود نه‌ذات مطلق صمد حق غیب‌الغیوب.

«فهو باطن باعتبارنا الخ» این گفتار نتیجه بیان باطن و ظاهر بودن حق است که چون باطن بودنش به‌علت شدت ظهور و غلبه آن بر ادراك ما

است پس باطن بودنش به اعتبار ما است که ضعف و قصور ادراك ما حجاب آمد و در حقیقت حجابی نیست و مرجع حجاب به امر عدمی است. وظاهر بودنش به اعتبار او و از جهت او است که ظاهر بذاته است و ظهور اشیاء به اوست.

منااله سبزواری در شرح اسماء (ص۲۷۱ بند ۸۵) در وجوه باطن و ظاهر گوید: باطن بکنهه و ظاهر بوجهه، او باطن من‌فرط الظهور و ظاهر من شدة الاحاطة، او باطن باسمائه التنزیهیة و ظاهر باسمائه التشبیهیة، او باطن بانه مقوم الارواح، و ظاهر بانه قیوم الاشباح.

«انك اذا اکتسبت ظلا الخ» سخن در اکتساب کمالات انسانی است که انسان آن کسی است که به صفات کمالیه حق متحقق شده است، این‌صفات مکتسب ظل صفات حق است از اینجهت که همه ذوات و کمالات وجودیه منتهی میشوند به ذاتی که واجب بذاته و عین کمالات است و درجمیع‌صفات کمالیه تمام بلکه فوق تمام است پس همه ممکنات آیات و ظلال آن اصل‌اند الم‌تر الی ربك کیف مدالظل.

از مصادری که در صدر بحث حق یاد شد، حق در ایـن معانی بکار رفته است که بعضیها قریب به یکدیگرند:

الف ــ قول مطابق (بفتح با) بامخبر عنه.

ب ــ اعتقاد مطابق (بفتح با) با واقع.

ج ــ وجود حاصل بالفعل در مقابل بالقوه یعنی آنی که در او قـوه وجود است، خواه این وجود حاصل بالفعل وجود ثابت باشد یا نباشد. مثلا صورت به این معنی حق است که وجود حاصل بالفعل است، ولی هیـولی اولی که اورا قوه وجود است حق به این معنی نیست.

د ــ وجودحاصل بالفعل ثابت درمقابل وجودی که ثابت نیست، خواه این وجود بالفعل ثابت دائمی باشد و خواه نباشد.

ه ــ موجود بالفعل ثابت دائمی در مقابل آنی کـه وجـود او دائمی نیست، خواه این وجود ثابت دائمی دوام او از قبل خود او باشد و یا از غیر او.

و ــ وجود بالفعل ثابت دائمی که دوام وجودش از قبل خود اوست و وجود هر موجود و ثبات و دوام او به اوست.

قول لااله الاالله حق است که مطابق بامخبرعنه است، و اعتقاد به آن حق است که مطابق با واقع است، و اول تعالی حق است که موجــود بالفعل ثابت دائمی است ودوام وجودش به‌خود اوست و وجود هرموجود وثبات‌و دوام آن به اوست.

ز ــ موجودی که بطلان در او راه ندارد که واجب بالذات و واجب بالغیر دائمی را شامل است چنانکه بیان کرده‌ایم بنابراین با بعضی از معانی گذشته متحد است.

ح ــ موجودی که عین وجود و صرف وجود است‌و چیزی جز وجود از امور عدم و عدمی مثل حد و ماهیت در او راه ندارد و از او اعتبار و انتزاع نمی‌شود، به این معنی حق اول تعالی حق مطلق است و ماسوای او از جهت وجود او حق‌اند و حق مطلق نیستند زیرا در آنها جز وجود که نفاد و حد و ماهیت است با اختلاف مراتبشان اعتبار می‌شود، و از این‌معنی تعبیر می کنند به اینکه حق تعــالی بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقة کل الاشیاء است، مرحوم حاجی فرماید:

فذاته عقلٌ بسیط جامع لکل معقول والأمر تابع

ط ــ وذلك بأن‌الله هوالحق و ان مایدعون من دونه الباطل. اهل تحقیق و اهل‌نظر اتفاق دارند که ماسوی‌الله باطل‌اندو الله تعالی حق محض و مطلق است و فریقین به این کریمه تبرك جسته‌اند و به قول لبید تمسك، ولی تفاوت رأیین به قدر فرق موضوعین و نظر د رما سوی‌الله است، فارابی در مدینه فاضله حق را مساوق وجود گفته است این سخن به منظر افق‌اعلای اهل تحقیق تمام است که حق و وجود مساوق هم‌اند جز اینکه معنی و مراد از حق باید محقق شود که فارابی از حق طرف سلسله ممکنات که ماسوی‌اند چه اراده کرده است.

بیان اهل‌نظر و اهل تحقیق در اینکه حق‌تعالی انیت محض است

در جوامع روائی ما از لسان صدق وسائط فیض الهی نفی ماهیت از حق‌تعالی شده است گاهی به لفظ ماهیت و گاهی به لفظ مائیت و هردو به یك معنی و مشتق از ماهو هستند و در کتب قدماء بسیار تعبیر به مائیت شده است.

در دعای یمانی امام الموحدین علی امیرالمؤمنین علیه‌السلام چنانکه سیدبن طاوس باسنادش در مهج الدعوات روایت کرده است (ص ۱۰۵) امام فرمود: بسم‌الله الرحمن الرحیم اللهم انت الملك الحق الذی لااله الا انت ـ الی قوله: ولم تعلم لك مائیة فتکون للاشیاء المختلفة مجانساً.

درباب نفی جسم و صورت و تشبیه دوم بحار از روضة الواعظین نقل کرده است که: روی عن امیرالمؤمنین (ع) انه قال له رجل این المعبود؟ فقال (ع): لایقال له این لانه این الاینیة، ولایقال له کیف لانه کیف‌الکیفیة، ولا یقال له ماهو لانه خلق الماهیة.

و در باب تفسیر قل‌هوالله احد توحید صدوق باسنادش روایت شده از وهب‌بن وهب قرشی بدین صورت: قال سمعت‌الصادق علیه‌السلام یقول: قدم وفد من اهل فلسطین علی‌الباقر (ع) فسألوه عن مسائل فأجابهم، ثم سألوه عن‌الصمد فقال تفسیره فیه‌الصمد خمسة احرف فالالف دلیل علی انیته وهو قوله عزوجل شهدالله انه لااله الاهــو و ذلك تنبیه و اشارة الی الغائب عن درك الحواس. واللام دلیل علی الهیته بانه هوالله ـ الی ان قال (ع): لان تفسیر الاله هو الذی اله الخلق عن درك مائیته و کیفیته بحس اووهم ـ الی ان قال (ع): فمتی تفکر العبد فی‌مائیة الباری و کیفیته اله فیه و تحیر.

از حسن صنعیت امام علیه السلام استشهاد به کریمه شهدالله انه لااله الاهو است چه انیت مشتق از ان است و تعبیر از تحقق و وجود شیء به‌انیت وازحدود وماهیت‌آن به‌مائیت درالسنه اهل‌الله بسیاراست. وچه‌بسا که ماهیت به‌معنی مابه‌الشیء هوهو است که اعم از معنی ماهیت خاصه است که حکایت از حد و نهایت می کند و وصف خاص ممکن است و بتعبیر فلاسفه الهی کل ممکن زوج ترکیبی، و فرد حقیقی حق‌تعالی است که مبرای از ماهیت به

این معنی است لذا فقط حق‌تعالی متصف به اسما و اوصاف جمالی و جلالی بطور اطلاق صمدی است ودیگر کلمات وجودی هـرچند به لحاظ باطن تجلیات و شئون ذاتیه حق مطلق‌اند، ولی به‌لحاظ ظاهر خلقی که‌هریك را قدری معلوم است حائز اتصاف مقیداند که نفاد و ظلمت و بطلان از حدود خلقی‌اند. فی‌التوحید عن جابرالجعفی عن ابی‌جعفر (ع) قال سمعته یقول ان‌الله نور لاظلمة فیه و علم لاجهل فیه و حیوة لاموت فیه.

و فیه باسناده عن هشام‌بن سالم قال دخلت علی‌ابی‌عبدالله (ع) فقال لی: اتنعت‌الله؟ قلت نعم، قال هات فقلت هوالسمیع البصیر، قال (ع) هـذه صفة یشترك فیه المخلوقون، قلت و کیف ننعته؟ فقال (ع): هو نورلاظلمة فیه، و حیوة لاموت فیه، و علم‌لاجهل فیه، و حق لاباطل فیه، فخـرجت من عنده و انا اعلم الناس بالتوحید. و چون حق‌تعالی نوری الذات است همه آثار وجودی و ظهورات اسمائی و تجلیات ذاتی او نور است. در مجلد اول بحار از علل شرایع نقل کرده است‌که مردی شامی از امیرالمؤمنین (ع) سؤالاتی کرده است از جمله اینکه: سأله عن اول ماخلق‌الله تبارك و تعالی؟ فقال علیه‌السلام: النور.

و فی حرز امامنا الجواد علیه‌السلام (ص ۳۶ مهج‌الـدعوات سیدبن طاووس قدس سره): و اسألك یانور النهار و یا نورالليل و یا نورالسماء و الارض، و نورالنور، و نورایضییء به‌کل نور ــ الی قوله علیه‌السلام: و ملأ کل شیء نورك.

اهل‌نظر ماهیت را زائد بروجود می‌دانند و یکی ازطرق اثبات‌واجب به ذات خود، عروض وجود به ماهیت را دانسته‌اند، چنانکه فارابی در اول فصوص و دیگران نیز در کتب فلسفیه همین طریق را پیموده‌اند و مـا در شرح فصوص فارابی به تفصیل در این مسائل بحث کرده‌ایم.

و همانطور که گفته‌ایم اهل‌نظر، فـرد و واحد حقیقی حـق‌تعالی را دانسته‌اند و ممکن را زوج ترکیبی. یعنی هیچ ممکنی بسیط الحقیقه نیست بلکه یا زوج از امکان و وجوب بالغیر است کما فی‌جمیع ماسواه تعالی اعم از مفارقات نوریه و طبیعیات، ویا علاوه‌بر زوج مذکور زوج از قوه وفعل

نیز هست کما فی‌عالم الطبیعة. و هردو قسم به‌اعتبار ذاتشان ممکن الوجودند که حتی در حال حصول هویت وجودیشان نیز این امکان و افتقار از آنها سلب نمی‌گردد، جز اینکه قسم اول چون عاری از ماده طبیعی است وجوداو مسبوق به عدم زمانی نیست یعنی وجود او که واجب بالغیر است وجودی دائمی است، و قسم دوم چون ممنوبه ماده است مسبوق به تقدم زمانی ماده است و وجود دائمی ندارد بلکه در وقتی نیست و در وقتی هست. شیخ در آخر فصل هفتم مقاله اولی شفاء (ص۴۱ ج۲) گوید:

واما الممکن الوجود فقدتبین من‌ذلك خاصیته وهو انه‌یحتاج ضرورة الی شیء آخر یجعله بالفعل موجوداً، و کل ماهو ممکن الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممکن الوجود لکنه ربما عرض ان‌یجب وجوده بغیره و ذلك‌اما ان یعرض له دائماً و اما ان یکون وجوب وجوده عن غیره لیس دائماً بل فی‌وقت دون وقت فهذا یجب ان تکون‌له مادة تتقدم وجوده بالزمان.

والذی یجب وجوده لغیره دائماً فهو ایضاً غیربسیط الحقیقة لان‌الذی باعتبار ذاته غیرالذی له‌من غیره وهو حاصل الهویة منهما جمیعاً فی‌الوجود فلذلك لاشیء غیر واجب الوجود تعری عن ملابسته ما بالقوة والامکان باعتبار نفسه، وهو الفرد و غیره زوج ترکیبی.

این دو وجه در بیان کل ممکن زوج ترکیبی که گفته‌ایم زوج در مقابل فرد است یعنی بسیط ومرکب، و به وجه دیگر زوج در مقابل واحد است که حق‌تعالی واحد است و ممکن زوج است یعنی جفت است، جفت از وجود و ماهیت است و زوج به‌این معنی نیز تعمیم دارد که شامل همه ممکناتست.

و شیخ در فصل سوم مقاله هشتم الهیات شفاء (ص ۲۲۳ج ۲) به این وجه نیز ایماء و اشارتی داردکه: کل شیء الاالواحد الذی هو لذاته واحد والموجود الذی هو لذاته موجود فانه مستفید الوجود عن غیره، و هو ایس به لیس فی ذاته.

ولکن این فریق اعنی حکمای اهل‌نظر قائل به مراتب و تشکیك در مراتب وجودندکه مراتب به قوت وضعف و اولیت وثانویت و تقدم و تأخر

اختلاف دارند و مابه‌الاختلاف عین مابه‌الاتفاق است زیرا حقیقت دیگری جز این حقیقت نیست تا تمایز و اختلاف بواسطه آن حقیقت مفـروض و موهوم دیگرباشد، وبراساس تشکیك‌وجود، مرتبه‌سامیه آنرا که علی‌الاطلاق اعلی المراتب است بنابر یك‌مبنی، ویا طرف سلسله ممکنات است بنابرمبنای دیگر حقیقت بحت و انیت محض یعنی وجود مجرد صرف و غیرمتناهی و منزه از ماهیت می‌دانند به ادله‌ای که در کتب فن آورده‌اند و از آن مرتبه تعبیر به احدیت ذات می کنند، اما برمشرب رحیق اهل تحقیق وجود عین موجود است و تمایز موجودات به اضافات و نسب اسمائی است، و بـرهمهٔ وجودات حقائق صادق است که اعیان حقایق عین هویت و وجود آنها است، چنانکه برمبنای اهل نظر برماهیات نیز صادق است چون صدق عارض بـر معروضاتش.

ثمره بحث اینکه انیت محض بودن حق‌تعالی در کتب اهل‌نظر بابی خاص دارد، و در صحف اهل تحقیق بدین عنوان معنون نیست هرچند در اثنای مسائل و مطاوی مباحث بدان تفـوه شده است ولی تفاوت در میان بسیار است زیرا نظر اهل نظر در تنزیه قاصر به مرتبه‌ای از وجود است و تنزیه او عین تشبیه است مثلا گویند: واجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة للمادة، و کذلك هو معقول محض لأن المانع للشیء ان یکون‌معقولا هو ان یکون فی‌المادة وعلائقها فالبری عن‌الماده والعلائق هومعقول لذاته فذاته عقل و عاقل و معقول (ص۲۳۳ ج ۲ الهیات شفاء وص۱۰ مدینه فاضله فارابی). ولی بنابر حقیقت توحید برعرف تحقیق، جمع بین تفرقه و جمع، و تنزیه از تنزیه و تشبیه است کماهو المروی عن مولانا و امامنا صادق آل محمد صلوات‌الله علیهم:

ان الجمع بلاتفرقة زندقة، والتفرقة بـدون الجمع تعطیل، والجمع بینهما توحید.

این توحید خاص الخاص است که مشرب محققین اهل عرفان است. این توحید علاوه‌بر یکی گفتن و یکی دانستن، یکی دیدن است که لم‌اعبد رباً لم اره، و در بحث عملی این مقاله فنای در توحید گفته آید.

در اول فص نوحی فصوص‌الحکم بر مشرب اهل تحقیق گوید: اعلم ان‌التنزیه عند اهل الحقائق فی‌الجناب الالهی عین التحدید و التقیید، و المنزه اما جاهل و اما صاحب سوء ادب.

و در فص اسماعیلی به حدیث شریف مذکور نظر دارد که گفته است:

فلا تنظر الی الحق فتعریه عن الخلق
ولا تنظر الی الخلق و تکسوه سوی الحق
و نزهه و شبهه و قم فی مقعد صدق
و کن فی‌الجمع ان شئت و ان شئت ففی الفرق
تحز بالکل ان کل تبدی قصب السبق
فلا تفنی و لا تبقی و لا تفنی و لا تبقی
ولا یلقی علیك الوحی فی غیر ولا تلقی

همانطور که در این ابیات ناظر به فرموده امام علیه‌السلام است، همچنین اکابر اهل تحقیق و اعاظم اهل توحید از مائده مأدبه امامت و ولایت حائز حظ وافر و اوفرند چه محال است که بدون استضائه از مشکوة ولایت نوری بگیرند وفروغی بیابند، فی‌الکافی باسناده عن ابی‌البختری عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام قال:ان العلماء ورثة الانبیاء وذاك ان‌الانبیاء لم‌یورثوا درهما ولا دینارا وانما اورثوا احادیث من احادیثهم فمن اخذ بشیء منها فقد اخذ حظاً وافراً، الحدیث (ص۲٤ج۱).

از رهگذر خاك سر کوی شما بود هر نافه که در دست نسیم سحر افتاد

در این مقام به چند فقره از احادیث اهل‌بیت عصمت و وحی علیهم السلام تبرك می‌جوییم: آدم اولیاءالله وامام العارفین و برهان الحکماء و نور الموحدین امیرالمؤمنین علی علیه افضل الصلوات فرمود: مع کل شیء لابمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة (خطبه اولی نهج‌البلاغة).

و فرمود: باطن لابمزایلة مبائن لابمسافة (بحار ج۲ باب جوامع نهج‌البلاغة).

و فرمود: باطن لابمزایلة مبائن لابمسافة (بحار ج۲ص۲۱ باب جوامع التوحید ص۱۹٦).

وفرمود: هو فی‌الاشیاء کلها غیر متمازج بها ولا بائن عنها (ص۲۰۱ ج ۲ بحار، و توحید کافی ص ۱۰۷ ج ۱ معرب).

و فرمود: لیس فی‌الاشیاء بوالج ولاعنها بخارج (خطبه ۱۸٤ نهج).

و فرمود: انه لبکل مکان وفی کل حین و اوان ومع کل انسان وجان (خطبه ۱۹۳ نهج‌البلاغة) و فرمود: والبائن لابتراخی مسافة، بان من‌الاشیاء بالقهر لها والقدرة علیها، و بانت الاشیاء منه بالخضوع له والـرجوع الیه (خطبه ۱۵۰ نهج‌البلاغه).

و مانند این فقره است دعای اول‌ماه رجب که سید دراقبال (ص٦٤۱) نقل فرمود: یامن بان من‌الاشیاء و بانت الاشیاء منه بقهره لها و خضوعهاله.

و فرمود: فارق الاشیاء لاعلی اختلاف الاماکن و تمکن منها لا عـن الممازجة (بحار ج۲ ص۱٦۷).

و فرمود: :قریب من‌الاشیاء غیر ملامس، بعید منها غیر مبائن (خطبه ۱۷۷ نهج‌البلاغه).

و فرمود: سبق فی‌العلو فلا شیء اعلی منه، و قـرب فی‌الدنو فلا شیء اقرب منه. فلا استعلائه باعده عن شیء من خلقه، ولاقربه ساواهم فی‌المکان‌به (نهج‌البلاغة خطبه ٤۹).

و فرمود: توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة (خطبه ۱۷۷ نهج‌البلاغة).

و فرمود: داخل فی‌الاشیاء لاکشیء داخل فی شیء و خارج من‌الاشیاء لاکشیء خارج من شیء (کتاب توحید کافی باب انه لایعرف الا بـه ص٦۷ ج ۱).

و فرمود: وهو حیوة کل شیء و نور کل شیء (کافی ص۱۰۰ ج۱).

و فرمود: لاحجاب بینه و بین خلقه غیر خلقه (ص۲۰۱ ج۲ بحار).

و فرمود: لم یحلل فیها فیقال هو فیها کائن ولم ینأ عنها فیقال هو منها بائن (خطبه ٦۳ نهج‌البلاغة و کافی ج۱ ص۱۰٤، و بحار ج ۲ص ۲۰۰ باب جوامع التوحید).

و فرمود: هو فی‌الاشیاء کلها غیر متمازج بها ولا بائن منها (کافی ص ۱۰۷ ج ۱ ص ۲۰۱ ج۲ بحار).

پس بینونت حقیقة الحقائق از خالق بینونت وصفی مثل بینونت شیيء و فییء است نه بینونت عزلی مثل بینونت شیيء و شیيء یعنی به صفت قهر و قدرت از آنها جدا است نه ازآنها جدا باشد و همچنین به صفت نواقص امکانی و خلقی آنها از آنها جدا است، چه برهمه احاطه شمولی دارد وقائم برهمه است ومغایر ومباین چیزی نیست وچیزی مباین او نیست.

دائما او پادشاه مطلق است　　　　درمقام عزخود مستغرق‌است

عنت الوجوه للحی القیوم. شیخ صدوق در باب توحید و نفی تشبیه توحید به اسنادش از ابراهیم بن عبدالحمید روایت کرده است که قال:سمعت اباالحسن علیه‌السلام (ثامن‌الحجج علی‌بن موسی الرضاع) یقول فی‌سجوده یا من علی فلا شیء فوقه یا من دنی فلا شیء دونه اغفرلی ولا صحابی.

و نیزفرمود: البائن‌لاببراح مسافة، الباطن لاباجتنان (باب دوم‌توحید صدوق).

و در کافی (ص٦٤ ج۱) باسنادش از حسین‌بن سعید روایت کرده است که قال سئل ابوجعفر الثانی علیه‌السلام (امام جوادع) یجوز ان یقال لله انه شیء؟ قال: نعم، یخرجه من‌الحدین حدالتعطیل وحدالتشبیه.

نتیجه بحث اینکه کسانی قائل به واحد شخصی بودن وجود نیستند یعنی آنرا صمد حق و حقیقت واحده ذات مظاهر نمی‌دانند و می‌گویند واجب الوجود انیت‌محضه است، ازآنان سؤال می‌شود که اولا موضوع‌مسأله واجب الوجود انیت محضه است محرر شود که از این موضوع اعنی واجب الوجود چه اراده می کنند که آنرا انیت محضه می‌دانند؟ هرچند به‌موازین قویم معارف معارج عرفانیه و مدارج حکمت متعالیه، حق‌تعالی انیت محضه است چه اینکه حد حکایت از نفاد و تناهی می کند و غیرمتناهی که صمد حق است به حیث که لایخلو منه شیء ولا یشذمنه مثقال عشر عشراعشار ذرة، تطرق ماهیت دراو محال است، ولکن انیت محضه‌ای راکه دیگران مثلاشیخ در فصل چهارم مقاله هشتم الهیات شفاء (ص۲۲٦ ج۲) اثبات کرده است

تنزیهی است که عین تشبیه است نه تنزیه از تنزیه و تشبیه که حق توحید و توحید حق است، هرچند در اثبات مدعی انصافاً بسیار زحمت کشیده‌اند و حسن صنعت بکار برده‌اند شکرالله مساعیهم الجمیلة، مع‌الوصف.

حدیث عشق زحافظ شنو نه از واعظ   اگر چه صنعت بسیار در عبارت کرد

تشکیك وجود در اصطلاح اهل‌نظر و اهل تحقیق

تشکیك در مسفورات فریقین به اشتراك لفظی مستعمل است، در کتب اهل نظر به‌معنی تفاوت مراتب وجودات در شدت و ضعف و کمال و نقص و اولیت و ثانویت و اولویت و عدم آن و تقدم و تأخر است. و در صحف اهل تحقیق که بربنیان مرصوص وحدت شخصیه حقیقت ذات مظاهر است به معنی سعه و ضیق مجالی و مظاهر است یعنی در حقیقت تشکیك راجع است در ظهورات نه در حقیقت وجود.

این عصاره مطلب در تشکیك است که تقدیم داشتیم. توضیحاً گوییم: وجود اصیل در نزد متأخرین از طائفه مشاء چنانکه از ظاهر تعبیرات کتب اهل‌فن مستفاد است حقائق متبائنه مشککه است. حقائق متبائنه و در عین حال‌تشکیك به‌بیانی است که خواجه طوسی درشرح فصل هفدهم نمط‌چهارم اشارات افاده فرموده است و اجمال آن به فرموده متاله سبزواری اینکه: الوجود عندالمشائین حقائق متبائنة بتمام ذواتها البسیطة لابالفصول لیلزم التر کیب ویکون الوجود المطلق جنساً، ولا بالمصنفات والمشخصات‌لیکون نوعاً بل المطلق عرضی لها بمعنی انه خارج محمول لا انه عرضی بمعنی المحمول بالضمیمه.

پارسی گو گرچه تازی خوشتر است، به ممشای متأخرین از مشاء، حقیقت هرچیز آن وجود خاص او است که حقیقت به این معنی مساوی وجود است،و وجودی که قسط‌اول تعالی است اکمل‌وجود است وموجودات حقائق متباینه‌اند و وجود اصل در تحقق است و ماهیت اعتباری است، و این حقایق متخالفه ملزوم و معروض وجود عام مطلق‌اند که وجود مطلق عام مقول برهمه آنها بطور اشتراك و تشکیك است، و مقول به تشکیك بر

اشیاء محال است که مقوم اشیاء یعنی نفس حقیقت اشیاء یا جزء حقیقت آنها باشد که بنابر اول نوع و بنابر دوم جنس باشد بلکه خارج لازم آنها است. و صحیح است که حقایق مختلفه درلازم واحد مشترك باشند. و از اینکه‌لازم واحد حقایق متخالفه مشکك است لازم نمی‌آید که ملـزومات هم مشکك باشند و یا ملزومها در احکام وجودیه یکسان باشند، لذا صحیح است که مثلا یکی از ملزومها محض وجود و انیت صرف باشد که ذات واجب است یعنی الحق انیته ماهیته، وملزومی دیگر که ممکناتند وجودش زائد برماهیت باشد؛ و نیز از اینکه لازم که وجود عام است بدیهی است، لازم نمی‌آید که ملزوم آن هم بدیهی باشد لذا مفهوم عام وجود اولی التصور و از اعـرف اشیا است ولی ملزومی مثلا که حقیقت واجب است در غایت خفا است. این بیان خلاصه تحقیق بهمنیار در تحصیل و خواجه طوسی در شرح اشارات که نام برده‌ایم و مسئله سی و ششم شرح تجرید علامه است.

و به‌مبنای مولی صدرالمتألهین و طائفه اشراقیین این وجـود اصیل حقیقت واحده ذات مراتب مشککه است. هرچند برای شیخ سهروردی و پیروان وی در اصالت آن، دغدغه‌ای روی آورد و پیش از وی کسی بـه اعتباریت آن تفوه نکرده است، ولی خود مستبصر شد تا به‌حد ی‌که ناطق به النفس و مافوقها انیات محضه‌و وجودات صرفه شد، علاوه اینکه ابوحامد محمد ترکه در قواعد توحید ،و صائن الدین ابن‌ترکه در تمهید قواعد در ازالت وسوسه وی داد سخن داده‌اند. وانگهی دغدغه‌ای بدان حد سخت سست است که صاحب شوارق در دوجـای آن یکی در شرح مسئله بیست و هفتم تجرید ضمن عنوان تتمیم تحصیلی (ص۱۰۸ ج۱) و دیگر در حاشیه شرح مسئله سی‌و پنجم (ص۱۲۸ ج۱) گوید:

المراد بکون المجعول هو الماهیة هو نفی توهم ان تکون الماهیات ثابتات فی‌العدم بلاجعل و وجود ثم یصدر عن الجاعل الوجود او اتصاف الماهیة بالوجود فاذا ارتفع التوهم فلامضایقة فی‌الذهاب الی جعل الوجود او الاتصاف بعد ان تیقن‌ان لاماهیة قبل‌الجعل و الی‌هذا یؤل مذهب استادنا الحکیم المحقق الالهی قدس سره فی‌القول بجعل الوجود فانه یصرح‌بکون

الوجود مجعولا بالذات والماهیة مجعولة بالعرض علی عکس مایقوله القوم و یطابقه کلام المصنف (یعنی المحقق الطوسی) فی شرح الاشارات، الخ.

اما تشکیك به‌مبنای اهل تحقیق که وجود را واحد شخصی یعنی‌صمد حق میداند، به لحاظ عظم و صغر مجالی و مظاهر بلکه به لحاظ تطورات حقیقت واحده در شئون کثرت اعتباری است و مابه‌الامتیاز نیز عین مابه الاشتراك است که تشکیك خاصی است، لکن تفاوت رأیین به کمال و نقص در مراتب، و عظم و صغر در مجالی است.

تمثیلی که به عنوان تقریب در تشکیك اهل تحقیق تـوان گفت آب دریا و شکنهای اوست که شکنها مظاهر آبند و جز آب نیستند و تفاوت‌در عظم و صغر امواج است نه در اصل ماء هرچند

ای برون از وهم وقال وقیل من   خاك بر فـرق مـن و تمثیل من

اهل تحقیق نافی تشکیك اهل‌نظر به‌خصوص تشکیك به مبنای حقائق متبائنه‌اند که در یك‌حقیقت بدون دخالت هیچ عامل مؤثر و مشخص دیگر، چگونه دومرتبه و مراتب متفاوت، صورت‌پذیر است؟!

قیصری در فصل اول مقـدمات شرحش بـرفصوص الحکم در نفی تشکیك اهل نظر به بیان اهل تحقیق گوید: اینکه گفته می‌شود وجود بر افرادش به تساوی واقع نمی‌شود زیراکه بروجود علت و معلول به تقدم و تأخر است، و بروجود جوهر و عرض به اولویت وعدم آنست، و بروجود قار و غیرقار به‌شدت وضعف است، پس وجود براینها مقول به‌تشکیك است، و هرچه که مقول به تشکیك است نه‌عین ماهیت شیء و نه جزء آن، چنانکه در حکمت نظریه مبرهن است که در کلیات ذاتیه تشکیك نیست.

اگر مراد این است که تقدم و تأخر و اولویت و عدم آن و شدت و ضعف به اعتبار وجود مـن حیث هوهو است، ممنوع است؛ زیرا که ایـن مذکورات یعنی تقدم و تأخر و اولویت وعدم آن و شدت و ضعف، ازامور اضافیه‌اند که جز به‌نسبت بعضی با بعضی متصور نیست.

و دیگر اینکه مقول بر سبیل تشکیك به اعتبار کلیت و عموم است و

حال اینکه وجود من حیث هو نه عام مصطلح است و نـه خاص مصطلح، هرچند ساری در اشیا است.

و اگر مراد این است که تشکیك به‌قیاس با ماهیت، لاحق و عـارض وجود می‌شود، مسلم است؛ ولی از این قول لازم نمی‌آید که وجود من‌حیث هو بر آن مذکورات به تشکیك مقول شود بلکه مقول به تواطؤ است زیرا اعتبار معروضات که ماهیات‌اند غیر اعتبار وجود است بنابراین از تفاوت ماهیات، تفاوت وجود لازم نمی‌آید چه اینکه جائز است ماهیات به سبب نسبت بعضی از آنها به بعض دیگر متفاوت باشند و در وجود متساوی باشند، و این بعینه کلام اهل الله است چه اینکه آنان براین مبنی‌اند که وجود به اعتبار تنزلش در مراتب اکوان، و ظهورش در حظائر امکان، و به اعتبار کثرت وسائط، خفای آن اشتداد می‌یابد لذا ظهور کمالاتش ضعیف می‌شود؛ و به اعتبار قلت وسائط نوریتش اشتداد می‌یابد و ظهورش قوی می گردد و کمالات و صفاتش ظاهر می گردد،لذا اطلاق وجود برقوی اولی از اطلاقش برضعیف است، زیرا هرچه حجابها کمتر باشد آثار وجود از حیث کمال و صفا و ادراك و غیرها بیشتر است.

و تحقیق این مطلب به این است که بدانی وجود را در عقل مظاهری است چنانکه او را در خارج مظاهری است، از جمله این مظاهر امور عامه و کلیاتی است که جز در عقل آنها را وجودی نیست، و وجود که بر افراد مضاف به ماهیات، مقول به تشکیك است هرآینه وجود به اعتبار این ظهور عقلی است. و آنکه گفته شده است وجود اعتباری است وجود به این معنی است. پس وجود من‌حیث هوهو بر آن افراد مضاف به مـاهیات مقول بـه تشکیك نیست بل از این حیث که کلی محمول عقلی است، مقول به‌تشکیك بر آنها است. و این معنی منافی نیست که وجود به اعتبار طبیعت کلیت‌خود عین ماهیت افرادش باشد، چنانکه حیوان طبیعتش یعنی‌طبیعت بشرط لاجزء افرادش است ومحمول برآنها نیست، و به اعتبار اطلاقش یعنی لابشرطشیء جنس است و محمول بر افراد، و به اعتبار عروضش بر فصول انواعی که تحت طبیعت اوست عرض عام آن فصول است، و آنچه بر افرادش به‌تشکیك

واقع می گردد برهمین امر است، و تفاوت در افراد وجود در نفس وجود نیست بلکه در ظهور خواص او از علیت و معلولیت در علت و معلول است، و به اینکه قائم به‌نفس خود است در جوهر، و غیر قائم به نفس خود است در عرض، و به شدت ظهور در قارالذات و ضعف آن درغیر قارالذات است. چنانکه تفاوت بین افراد انسان در نفس انسانیت نیست بلکه به حسب ظهور خواص انسانیت در افراد انسان است. پس اگر تفاوت یعنی تفاوت ظهوری، مخرج وجود از عین حقیقت افرادش باشد، باید تفاوت بین افراد انسان، مخرج انسانیت از عین حقیقت افرادش باشد و حال اینکه تفاوتی که بین افراد انسانیت است مانند آن در افراد موجودات دیگر ممکن نیست. لذا بعضی از آنها به‌حسب مرتبه اعلی و به‌حسب مقام اشرف از ملائکه است، و بعضی ازآنها به رتبت اسفل و به‌حال اخس از حیوانند کما قال‌الله تعالی: اولئك كالانعام بل‌هم اضل، و قال لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین، و به همین جهت است که یقول الکافر یا لیتنی کنت تراباً.

این‌قدر در رد قول به تشکیك در حقیقت وجود برای اهل استبصار کافی است، و کسی که خداوند چشم بصیرت او را منور گردانید، و آنچه‌را که گفته‌شد فهمید و درآن امعان نظر کرد از رفع شبهای وهمیه ومعارضات باطله عاجز نیست والله المستعان و علیه‌التکلان.

این‌بود بیان قیصری‌در ردقول به‌تشکیك درحقیقت وجود بافی‌الجمله زیاداتی که در اثنای ترجمه برای مزید توضیح آورده‌ایم.

نتیجه بحث اینکه تشکیك در حقیقت خارجی وجود مقابل مفهوم‌است که به مشرب اهل تحقیق به‌معنی سعه و ضیق مجالی و مظاهر این حقیقت واحده است. و به‌نظر صاحب اسفار به معنی اختلاف مراتب به شدت وضعف و کمال و نقص و تقدم و تأخر و اولیت و ثانویت و اولویت و عدم‌آن در این حقیقت واحده است، و به‌حکمت رائج مشاء، تشکیك در حقائق متباینه موجودات است و وجود در نزد هر سه فرقه اصیل است، و دو رأی اخیر تشکیك، در مشرب اهل تحقیق قائل است به بیانی که تقدیم داشته‌ایم.

بعضی از مشایخ ما رضوان‌الله تعالی علیه در اینمقام فرمـوده است: حقیقت وجود به دو معنی اطلاق می‌شود اولا حقیقت مقابل ظل که‌حقیقت واحده است به وحدت حقیقیه اطلاقیه ذاتیه و تعـدد و تکثر در آن نیست بلکه در ظهورات آنست و تشکیك در حقیقت وجود به این معنی راجع‌است به سریان. آن حقیقت در هرموجودی و معیت قیومیه آنست با اشیاء کماقال الله تعالی و هومعکم اینما کنتم پس در حقیقت این تشکیك راجع است به تشکیك در ظهورات نه در حقیقت وجود به‌معنی مذکور.

ثانیاً حقیقت مقابل‌مفهوم وحقیقت به‌این معنی است که صدرالمتألهین در کتب خود به‌آن تصریح می کند که حقیقتی است مشکك و صاحب مراتب مراتبه‌ای واجب و مرتبه‌ای ممکن، ومرتبه واجب مباین است‌با مرتبه ممکن به بینونت صفتی نه‌بینونت عزلی، و غرض قیصری ازنفی تشکیك درحقیقت وجود نفی تشکیك است در حقیقت به‌معنی اول که تشکیك در حقیقت به معنی اول راجع است به تشکیك در ظهورات نه در حقیقت پس منافاتی با آنچه از صدرالمتألهین نقل کردیم ندارد.

این بود کلام آن جناب قدس سره العزیز در جمع بین رأیین نامبرده در تشکیك حقیقت وجود که بااندك اختصاری نقل کرده‌ایم، ولکن با حق تدبر در آنچه تقدیم داشته‌ایم حکم حق محقق می گردد.

اگر کسی نامه‌هایی را که در میان عارف شامخ مرحوم آقا سید احمد کربلائی، وحکیم‌راسخ مرحوم‌آقا محمد حسین کمپانی قدس سرهماالشریف که هردو از افاخم و اعاظم علمای عصر اخیـر بودند در بیان گفتار شیخ فریدالدین عطار:

دائمـاً او پـادشـاه مطلـق است　　در مقام عـز خـود مستغرق است
او به سرناید زخود آنجا که اوست　　کی رسد دست خرد آنجا که اوست

ررد و بدل شد، بنگرد می‌بیند که محور بیان مرحوم آقا سید احمد وحدت شخصیه وجود است و مدار فکر مرحوم کمپانی به تشکیك وجود به‌مبنای حقیقت واحده ذات مراتب که صدر المتألهین برآنست نه‌چنانکه به ظاهر حکیم مشایی گوید که تشکیك در وجود به‌مبنای حقائق متباینه است. براین

دو سلسله مکاتبات تذییلاتی به‌عنوان محاکمات از قلم شریف طود علم و تحقیق مفسر کبیر استاد علامه آیة‌الله العظمی طباطبائی قدس سره العزیز، فائض شده است که امید است ان‌شاءالله اصل مکاتبات و خـود محاکمات به حلیه طبع متحلی گردد و در اختیار طالبان معارف حقه قرار گیرد.

مرتبه در لسان اهل تحقیق و اهل‌نظر

اهل تحقیق چون اهل نظر قائل به مراتب کلیه و جزئیه وجـودند، مراتب کلیه وجود به مشرب اهل تحقیق از قبیل مرتبه احدیت است که‌مقام جمع جمع یعنی جمع وجودی است که جمیع اسماء و صفات در آن مستهلك است، و مرتبه و احدیت که مقام جمع است، و مرتبه لوح قضا ومرتبه لوح قدر و مرتبه لوح محو و اثبات تامرتبه انسان کامل مضاهی مرتبه الهیه که در صحف کریمه مشایخ اهل عرفان به‌احسن وجه مبین است،همه این‌مراتب به‌لحاظ عظم و صغرمجالی حقیقت واحده ذات مظاهر به‌تشکیك عارف‌است چه آنان وجود را صمد حق یعنی واحد شخصی میدانند کـه وجـود حق عزوجل است چنانکه دانسته شد، و به لحاظ شدت و ضعف وجودی و نحو آن به تشکیك فیلسوف الهی است. تشکیك در اصطلاح اهل نظـر و اهل تحقیق چون دانسته شود، فهم مراد از مرتبه در اصطلاح فریقین برآن‌مبتنی است.

مراتب اقسام اقلام و الواح‌را درباب سیصد وشانزدهم فتوحات مکیه، و بیان مراتب را درفصل اول مقدمات شرح قیصری بـرفصوص‌الحکم، و مشروح و مفصل در شرح مصباح الانس ابن فناری، بر مفتاح‌الغیب صدر الدین قونوی، و در آخر موقف ثالث الهیات اسفارطلب باید کرد که‌همه مبرهن به براهین عقلی و مؤید به کلمات اهل وحی و عصمت است و در حقیقت بیان اسرار آیات و شرح رموز روایات صادره ازنبی ختم‌و اوصیای او صلوات‌الله علیهم است آری.

هر بوی که از مشك و قرنفل شنوی　　از دولت آن زلف چو سنبل شنوی
گـر نغمهٔ بلبل از پی گل شنـوی　　گل گفته بود گرچه ز بلبل شنوی

وجود حق غیرمتناهی است

لایشمل بحد و لایحسب بعد (نهج البلاغه خطبه ۱۸۴)

این جمله مبارک که از یگانه خطبه توحیدیه نهج البلاغه است که یکپارچه حکم و معارف الهیه است، جنـاب سیدرضی رضوان‌الله علیه در عنوان آن فرمود: و من خطبة له علیه‌السلام، و تجمع هذه الخطبة من اصول العلم مالا تجمعه خطبة.

حق سبحانه صمد حق است و صمد حق حقیقت واحده غیرمتناهی‌است، در تفسیر صمد از ائمه‌ما علیهم‌السلام که خزان وحی الهی‌اند به‌ما رسیده است که الذی لا جوف له یعنی صمد مصمت و پر است و خالی نیست و آن که اجوف است صمد نیست، جوف حکایت از نداری می کند و مستلزم فقدان و عدم شمول است. امین الاسلام طبرسی قده در تفسیر شریف مجمع البیان و جناب صدوق درباب تفسیر قل‌هوالله احد توحید، روایت فرمـوده‌اند، که: قـال الباقر علیه‌السلام حدثنی ابی زین العابدین علیه‌السلام عـن ابیه الحسین بن علی علیهما السلام انه قال الصمد الذی لاجوف له.

و روایات دیگری نیز قریب بـه همین مضمون و تعبیر در تـوحید صدوق و توحید بحار روایت شده است و اعتراض جناب ثقةالاسلام کلینی درباب تأویل صمد کافی، خالی از دغدغه نیست که فرمود: لا ماذهب الیه المشبهة ان تأویل الصمد المصمت الذی لاجوف له لان ذلك لایکون الا من صفة الجسم الخ مگر اینکه به کلمه مصمت نظر داشته باشد کـه ظاهرا در جوامع روایی ما نیامده است، فتأمل.

و قریب به همین مضمون لاجوف له در بحار از امام سجاد علیه‌السلام روایت شده است که: و صمد لامدخل فیه (ص۲۰۰ ج۲).

مرحوم میرداماد دربیان تفسیر صمد به الذی لاجوف له فرماید (ص۱۲٤ ج۲ بحار): المخلوق اجوف لما قدبرهن و استبان فی حکمة مافوق الطبیعة ان کل ممکن زوج ترکیبی و کل مرکب مزدوج الحقیقة فانه اجوف الذات لامحالة فمالا جوف لذاته علی الحقیقة هوالاحد الحق سبحانه لاغیر فاذن الصمد الحق لیس هو الا الذات الاحدیة الحقة من کل جهة فقد تصحح من

هذا الحدیث الشریف تأویل الصمد بمالا جوف‌له و لامدخل لمفهوم من المفهومات و شیء من‌الاشیاء فی‌ذاته اصلا.

و نیز امیر علیه‌السلام در همان خطبه توحیدیه فرمود: ولا صمده من اشار الیه و این کلام شریف نیز به‌همان مفاد لامدخل فیه، ولا جوف‌له‌است؛ زیرا هرچه که قابل اشاره است واحد عددی است و واحد عددی مزدوج الحقیقه است و چون حق سبحانه وجود غیرمتناهی است و شامل و جامع جمیع خیرات و فعلیات است که هیچ چیزی از حیطه وجودی او خارج نیست اشاره بدان نتوان کرد و من اشار الیه فقد حده و من حده فقد عده.

بیان: آنکه مرحوم میر فرمود: فاذن الصمد الحق لیس هو الا الذات الخ وصف صمد به حق از این جهت است که قوای عالیه اعنی مفارقات نوری، به براهین قطعی عقلی ممضای به امضای اصفیای حق، عاری ازماده و احکام آنند لذا خالی ازقوه و استعدادند چنانکه جناب عبدالواحد آمدی رضوان‌الله علیه در غرر و درر از کلمات امیرالمؤمنین علیه‌السلام آورده است که:

سئل علیه‌السلام عن‌العالم العلوی؟ فقال ع: صور عالیة (عاریة خ‌ل) عن المواد عالیة عن‌القوة والاستعداد تجلی لها فأشرقت و طالعها فتلألأت و القی فی هویتها مثاله فاظهر عنها افعاله.

بنابراین ملائکه همه صمدند، چنانکه سید اجل صدرالدین مدنی در شرح صحیفه کامله انجیل اهل‌بیت و زبور آل محمد (ص)، موسوم به ریاض السالکین فی شرح صحیفة سیدالساجدین در روضه سوم آنجا که امام علیه‌السلام فرمود: «و قبائل الملائکة الذین اختصصتهم لنفسك و اغنیتهم عن الطعام و الشراب بتقدیسك» آورده است که:

فی‌الخبر ان‌الله تعالی خلق الملائکة صمداً لیس لهم اجواف. (ص۸۲ چاپ سنگی).

اما چون ممکن‌اند و غنی مطلق نیستند صمد حق نیستند چنانکه در حکمت متعالیه مفارقات نوریه که قوای عالیه و ملائکة‌الله و جنودالله‌اند تعبیر به‌تمام، وحق جل‌وعلی تعبیر به فوق تمام شده است. صمد یعنی تمام

و صمد حق یعنی فوق تمام و در قرآن کریم یك صمد بیش نیست که یك صمد بیش نیست و آن صمد حق است جلت عظمته.

و چون ملائکة‌الله را درجات و مراتب بسیار است صمدهم باید به‌همان نسبت باشد و چنانکه حق سبحانه در ذاتش صمد است در جمیع صفات جمال وجلالش، وبعبارت دیگر درجمیع صفات لطف و قهرش نیز صمداست چه‌اینکه صفاتش عین ذات اوست یعنی علم او صمد است و قدرت او صمد است و هکذا دیگر صفاتش، حضرت امام سجاد علیه‌السلام در دعای بیست و هشتم زبور آل محمد (ص) صحیفه کامله فرمود: الهی لك وحدانیة العدد و ملکة القدرة الصمد که مطابق چندین نسخه مصحح صحیفه کاملة، الصمد صفت القدرة است بدون فاصله واو. لذا گفته‌اند که: ان سریان الهویة الالهیه فی الموجودات کلها اوجب سریان جمیع الصفات الالهیه فیها من الحیوة و العلم و القدرة والسمع والبصر و غیرها کلیها و جزئیها.

بیان استاد علامه شعرانی در شرح لایشمل بحد ولایحسب بعد

مرحوم استاد ذوالفنون علم علم و دین آیة‌الله العظمی علامه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی روحی فداه بیست و سه‌جمله خطبه توحیدیه‌نامبرده امیرالمؤمنین علیه‌السلام را که قریب به نصف آنست بفارسی شرح فرموده است و نسخه آن به خط مبارك آنجناب در نزد راقم سطور محفوظ است که شایسته است به‌گفته حکیم انوری تمسك جوید:

هست‌در دیده من‌خوبتر ازروی سفید　　روی حرفی که‌به‌نوك قلمت گشته‌سیاه
عزم من بنده چنانست که تاآخر عمر　　دارم از بهر شرف خطشریف تو نگاه

این بنده در نظر دارد که به‌توفیق خداوند متعال باقی خطبه را نیزبه همان سبك شرح کند و دراختیار طالبان حقائق و معارف قرار دهد. غرض اینکه‌آنجناب دربیان جمله معنون درصدر این‌بحث (لایشمل بحدولایحسب بعد) بیانی دارد که بمناسبت غرض مقاله به‌نقل آن تبرك می‌جوئیم:

حد به معنی منع کردن است، میگویند حدود خانه یعنی محلی که‌باید از آنجا تجاوز نکرد و اگر یك همسایه تجاوز کند باید منع کرد. حدود

مملکت ازطرف شمال و مشرق به‌فلان حد است یعنی اگر دشمن بخواهد از اینجا تجاوز کند و وارد خاك شود باید منع نمود.

حدود شرعیه از قبیل حد زنا که صد تازیانه است یا حد دزدی بریدن دست است و حد شارب هشتاد و حد قاذف نیز هشتاد تازیانه است یعنی به این طریق زنا و دزدی و قذف را باید منع نمود که اگر دزد دید دستش را می‌برند دیگر حاضر برای دزدی کردن نیست امابه مجازاتهای دیگرجلوی دزد را نمیتوان گرفت چون تحمل حبس و شلاق و شکنجه بـرای عیار و طرار اثری ندارد اما وقتی دید دست ندارد دیگر نمیتواند قفلی بشکند یا کمندی بیاندازد و نقبی بزند و سری ببرد و اینها چیزهـائی است که دزد ناچار باید این کارها را بکند تا دزدی تواند کرد، لذا دزدان طاقت حبس و تازیانه دارند اما طاقت دست بریدن ندارند، اما زنا منحصر به اشخاص زرنگ و عیار نیست که طاقت کارهای دشوار داشته باشند غالباً جوانهای متجمل و آبرومند و چیزدار مرتکب آن می‌شوند که برهنه کردن وتازیانه زدن و رسوا شدن در آن تأثیر می کند، از اینها بگذریم غرض این است که:

حد به‌معنی منع کردن است و حد دزد قطع ید است یعنی منع نمودن او به این است و در حدیث است که ان للقرآن ظهراً و بطنا و حداً و مطلعاً یعنی قرآن ظاهری دارد و باطنی، و حدی دارد و مطلعی و غرض از حد آن اندازه از معنی است که دیگران نمیتوانند از آن تجاوز کنند یعنی عجز مردم آنها را منع می کند از تجاوز، چنانکه در حدیث وارد است که چون خداوند میدانست در آخرالزمان اقوامی مدقق خواهند آمد،قل هوالله‌احد و اوائل سوره حدید نازل فرمود (فی‌باب النسبة من اصول الکافی- ص۷۲ ج۱ معرب ـ باسناده عن عاصم‌بن حمید قال: سئل علی‌بـن الحسین علیهما السلام عن التوحید؟ فقال: ان الله عزوجل علم انه یکون فی آخر الزمان اقوام متعمقون فانزل‌الله تعالی قل هوالله احد، والآیات من سورة الحدید، الی قوله و هو علیم بذات الصدور، فمن رام وراء ذلك فقـد هلك) برای اینکه عجز عرب بیابانی مانع بود از اینکه آیه هوالاول والآخر و الظاهر والباطن را بفهمد، اما مثل آخوند ملاصدرا معنی این آیه را درك می کند

چنانکه خود گوید که من پیوسته در این آیات تفکر می کردم تا وقتی این حدیث را دیدم گریه کردم از شوق.

اما مطلع محل بلندی را گویند که شخصی از آنجا مشرف شده آنطرف کوه ومیان قلعه را ببیند اشخاصی که علمشان بیشتر یا مؤید به قــوه قدسیه هستند تجاوز کرده از مطلع معانی باطنه قرآن را به اندازه استعداد خود می‌فهمند.

حدی در اصطلاح حکما و اهل علم منطق است آن‌هم بـه معنی منع کردن است، مثل معروف بین اهل منطق می گویند انسان حیوان ناطق است که وقتی می‌خواهند بدانند انسان چیست یا تعریف کنند حـد آن حیوان ناطق است، این حد حقیقت انسان را معین می کند چیزهای خارج‌ازحقیقت را خارج می کند و چیزهای داخل را باقی میگذارد لذا علما می گویند حد باید جامع و مانع باشد.

و بزبان ساده‌تر باید گفت هرچیزی حدی دارد یعنی صفات و آثارو خواص مخصوص به‌خود دارد که در دیگری نیست، عناب رنگی دارد، مزه مخصوصی دارد، اندازه معینی دارد خاصیتی دارد که خون را مثلا صاف می کند که این صفات در سپستان نیست. بطور تقریب ذاتیات و عرضیات را باهم مخلوط کنیم میگوئیم: این صفات وخاصیات حد عناب است وچیزهای دیگر از این حد خارج است.

انسان، حیوان، انواع درختها و معدنیات بلکه ملائکه صفاتی دارند مخصوص به‌خود که این صفات را دیگـران ندارند و هر کـدام از صفات دیگری را دارا نیست.

حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید خداوند عالم حد ندارد یعنی اینطور که در ممکنات ذکر کردیم یك صفات محدوده‌ای ندارد که خاصیت خود را دارا باشد و خاصیت دیگران را نداشته باشد، و او هم در عرض سایر ممکنات کـه می گوییم اجناس موجـود مختلف است: انسان، درخت، یاقوت، زمرد، الماس، ملائکه، یکی هم خدا، که هریك خواصی

دارند جدای ازهم، خدای تعالی هم خواص و حدودی داشته باشد غیر از آنها.

دلیل و تقریب این مطلب به‌ذهن اگرچه قدری دقیق است، اولا رجوع به خود کنیم می‌بینیم ما مرکب هستیم از اعضای مختلفه چشم و گوش و دست و پا و زبان و بینی و غیره وهریك از اعضا حد و خاصیت معین دارد مثلا چشم فقط می‌بیند اگر بخواهی باچشم بفهمی غذاها چه مزه می‌دهد ممکن نیست. گوش فقط می‌شنود اگر بخواهی شکل صاحب صدا را بدانی با گوش ممکن نیست چون کار گوش چیز دیگر است. وهمچنین از زبان کار چشم نمی‌آید وقتی غذا را به زور در دهن شما کـردند فقط مزه را می‌فهمی.

و هکذا قلب به منزله امام است در عالم و روح را که ملاحظه کنید می‌بینید اولا یك‌عضو محدود علیحده نیست هیچ نمی‌توان گفت جان در کجای انسان است و با اینکه یك عضو علیحده نیست در محـل چشم چشم است یعنی در چشم هست و در گوش هست و دردست و پا وغیره تمام حاضر است بطوری که اگر یك‌عضو علیحده ممکن نبود اینطور مسلط برتمام اعضا و جوارح باشد چون خاصیت او منحصر به‌یك خاصیت معین نیست و حد محدودی ندارد لذا در همه جای بدن هست و تمام خاصیات و کارهـای اعضای دیگر به توسط او اداره می‌شود.

خداوند تبارك و تعالی هم در عالم همینطور، اگر بینونت عزلی‌داشت و یك موجودی ممتاز و محدود جدا ی‌از سایر موجودات اینطور قیومیت نداشت که در همه‌جا حاضر و ناظر باشد و اختیار همه در ید قدرت او باشد.

علاوه براین مامیخواهیم همه خاصیات همه چیزهارا نسبت به حضرت حق بدهیم مثلا بگوییم آفتاب که عالم را روشن می کند خدا روشن می کند و آفتاب واسطه است، و آتش که اطاق را گرم می کند خدا گرم می کند، و آب و کوت و زمین که نبات‌را می‌رویاند حقیقة خدا می‌رویاند، ودواهایی که انسان مریض را شفا می‌دهد در حقیقت خدا شفا می‌دهد همانطوری که

در روح و اعضا گفتیم که چشم می‌بیند در حقیقت دیدن کار روح است و چشم واسطه و هکذا گوش و دست و پا.

پس درباره حضرت حق نمیتوانیم حد محدودی قائل شویم چون در این صورت که او علیحده خواصی را دارا بود چطور تمام خواص خورشید و زمین و خاك را به‌او نسبت دهیم همینطور که کار خاك را نمیتوانیم به آتش نسبت دهیم و کار آتش را به خاك، همینطور نمیتوانیم کار خلق را نسبت به حق دهیم و کار حق را نسبت به خلق.

از عجائب امور اینکه بسیاری از اهل قشر این همه آیات و احادیث و مخصوصاً کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام را می‌بینند که صریح در وحدت وجود است و خودشان می گویند وجود حق نامحدود است، آنگاه قائل به وحدت وجود نمیشوند، و اگر وحدت وجود صحیح نباشد باید حق‌تعالی محدود باشد تعالی عن ذلك علواً کبیرا.

به تقریر دیگر همین مطلب را بیان نمائیم ان‌شاءالله:

در یك مملکتی یا شهری که مرکب است از عقائد و مذاهب مختلفه که برحسب شرع جائز است بایکدیگر زندگانی کنند مثلا در کردستان وبعضی قراء خراسان که هم شیعه یافت میشود هم سنی؛ یا در خوزستان و فارس که هم عرب هست هم عجم؛ و در بعضی بلاد آذربایجان که هم ارمنی هست هم مسلمان؛ وقتی بخواهند حاکمی بفرستند حاکم متعصبی را که اختیار یك مذهب از مذاهب طرفین را نموده باشد نمی‌فرستند زیرا که اگر یك حاکم سنی متعصب در شهری که یك قسمت عمده آن سنی و مابقی شیعه هستند بیاید، مخصوصاً در قدیم که ولات صاحب اختیار مطلق بودند، البته برای شیعه‌های آن ولایت اسباب زحمت بود و رأی او با رأی سنی‌ها موافق بوده شیعه‌ها را از شهر بیرون می کردند و کم‌کم آنجا را منحصر به سنی‌ها می‌نمودند و بالعکس.

پی اگر بخواهیم به هیچیك از این دو مذهب اجحافی نشود و هردو به آزادی در شهر زندگی کنند یکی حاکمی باید انتخاب شود که بی‌طرف باشد و عصبیت نداشته باشد.

و باید دانست که مذهب شیعه بر بی‌طرفی است نسبت به سنی‌ها، چون ما آنها را مسلمان و محترم و مال آنها را محترم و خـون آنها را حـرام میدانیم و برادر میخوانیم هرچند آنها باما اینگونه عقیده نداشته باشند.

و همچنین درخوزستان حاکمی باید فرستاد که اخلاقش طوری‌معتدل بوده که باعرب و عجم هردو بسازد، اگر تعصب عربی داشته باشد فهراً بر عجم آنجا بدمی گذرد، و اگر تعصب عجمی داشته باشد برعرب بدمی گذرد.

همینطور واجب الوجود اگرحدود وخواصی داشته باشد برضد بعضی از ممکنات یا برضد تمام ممکنات البته آنهایی که صفات و خـواص ضدی دارند بزودی معدوم و برطرف شده از بین می‌روند بلکه باید گفت هریك‌از ممکنات حدی است از خواص نامحدود او، و مـرتبه‌ایست از تجلیات او، و به این جهت است که عرفا می گویند هریك از ممکنات مظهر یك اسم از اسمای حقند، هرچند گفتن و شنیدن این‌سخن دشوار است ولی حقیقت‌است که شیطان هم مظهر اسم یا مضل است و به‌هرحال در هر مخلوقی یك نشانه و صفتی که نمونه ضعیف بسیار ضعیفی از اسامی و صفات حق است موجود است، علم عالم نشانهٔ از علم حق است بسیار ضعیف، فلان شخص کریم مظهر اسم یا کریم است اگرچه نسبت اینها به او نسبت کرم شب‌تاب و آفتاب است و بلکه از این هم ضعیف‌تر.

و حکما گفته‌اند: بسیط‌الحقیقة کل‌الاشیاء، معنایش همین است اگر یك موجودی باشد که دارای یك‌اسم یا صفت حق نباشد آن موجود هر گز ثبات و دوام ندارد بلکه از وجود او عدم او لازم آید. و به هرحال ثابت شد که برای واجب نمیتوان حد محدودی قائل شد که فلان صفت را دارد و فلان را ندارد بلکه تمام صفات که در ممکنات هست بطور اعلی و اتم در او هست، و نواقص ممکنات در او نیست مثل نور خورشید و سایه.

لایحسب بعد: اگرچه به اندازه لزوم به وضوح پیوست که حضرت حق به‌عدد شمرده نمی‌شود و واحد عددی نیست زیراکه در اینصورت باز جدااز ممکنات خواهد بود و قیومیت نخواهد داشت و معذلك مناسب است معنی واحد عددی و حدیث کتاب توحید در چهار معنی واحد ذکر نموده شود:

شیخ صدوق در کتاب تـوحید روایت می کند که اعـرابی در جنگ جمل برخاسته گفت یا امیرالمؤمنین میگویی خدا یکی است؟ و مردم حمله براو کرده گفتند: اما تری مافیه امیرالمؤمنین من تقسم القلب؟ حضرت فرمود: دعوه فان الذی یریده الاعرابی هوالذی نریده من القوم، ثم قال ای‌اعرابی قول‌الله واحد برچهار قسم است دو قسم آن برخدا جائز نیست و دو قسم برخدا جائز است اما آن‌دو که جائز نیست فقول القائل واحد یقصد به باب الاعداد فهذا مالایجوز لان مالاثانی له لایدخل فی‌باب الاعداد اما تری انه تعالی کفر من قال ثالث ثلاثة، وقول القائل هو واحـد من‌الناس یرید به النوع من‌الجنس فهذا مالایجوز علیه لانه تشبیه وجل ربنا عن‌ذلك وتعالی.

اما آن دو وجهی که در خـدای تعالی ثـابت است فقول القائل انه عزوجل واحد یعنی لیس له فی‌الاشیاء شبه، کذلك ربنا؛ و قول القائل انه عزوجل واحد بمعنی انه احدی المعنی یعنی به انه لاینقسم فی وجود ولا عقل ولا وهم کذلك ربنا عزوجل.

حدیث همین بود که تبرکاً ذکر گردید، پس معنی این که خدا واحد است یعنی شبیه ندارد چنانکه می گوئیم فلان یگانه دهر است یعنی در فضل نظیر ندارد، و یااینکه دانش قابل تقسیم نیست؛ اما اینکه بگوئیم موجودات مثلا صدهزار عدد هستند ده‌هزار انسان و پنج‌هزار فلان و هکذا یکی هم خدا صحیح نیست زیراکه خدا برهمه مستولی است نه یکی در مقابل همه.

این‌بود بیان استاد علامه شعرانی ــ افاض‌الله علینا مـن‌برکات انفاسه النفیسة ــ در شرح عبارت مذکور امیرالمؤمنین علیه‌السلام که چون آنرا حاوی نکات علمی و اساسی در توحید دیده‌ایم با اندك تصرف و اختصار نقل کرده‌ایم. و به این بیان صحیح و سالم است قول مشایخ علم توحید که گفته‌اند: و بالاخبار الصحیح مثل کنت سمعـه و بصره انـه عین الاشیاء و الاشیاء محدودة و ان اختلفت حدودها فهو محدود بحد کل محدود فما یحد شیء الا وهو حد للحق فهوالساری فی مسمی المخلوقات و المبدعات ولولم یکن الامر کذلك ماصح الوجود فهو عین‌الوجود فهو علی کل شیء

حفیظ بذاته ولایئوده حفظ شیء. از زبان هود علیه‌السلام بشنو که ما من‌دابة الا هو آخذ بناصیتها.

لك یا الهی وحدانیة العدد

(صحیفه کامله سجادیه دعای ۲۸)

حقیقت واحده غیرمتناهی صمد حق است که محال است محدود به حد و معدود به عد شود، چه‌حد حکایت از نهایت و نفاد می کند، و عد روایت از کثرت منفصل از یکدیگر. لازمه حد عد است که تا شیء محدود نشود معدود نمیشود، و من‌حده فقد عده از کلمات سید اوصیاء است. و صمد حق بودن در حقیقت سر این کلمه سامیه است که بسیط الحقیقة کل‌الاشیاء، و این کلمه علیا که حق انیت محض است. و انیت صرف هویت است و این مقاله انه الحق برخی از کریمه فصلت است که سخن در سه کلمه ان، هو، الحق، است.

اساطین حکمت در عین‌حال که نفی وحدت عددی در واجب کرده‌اند اطلاق عدد براو نموده‌اند چنانکه شیخ درفصل سوم مقاله هشتم الهیات شفاء (ص ۲۲۳) گوید: فقدبان من‌هذا ومما سلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد، ولکن مراد از این واحد بالعدد به معنی واحد بالشخص و بالتشخص و بالتعین است نه واحد بالعدد مستعمل درکم منفصل، و خلاصه سخن در وحدت و توحید واجب الوجود است.

بلکه حضرت آدم اهل‌بیت و وتداوتاد وزین عباد در صحیفه کامله فرمود: لك یا الهی وحدانیة العدد و ملکة القدرة الصمد.

هیچ مرزوق به‌عقل و فهم وحدانیت عددی را برای ذات واجب ــ الوجود که صمد حق است روا نمیدارد، و هیچ حکیم موحد بدان تفوه نمی‌کند تا چه‌رسد به‌وسائط فیض الهی که عقل کل‌اند، امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: الاحد بلا تأویل عدد، واحد لابعدد (نهج خطبه ۱۵۰ و ۱۸۳) و ثامن‌الائمة ابی‌الحسن الرضا علیه‌السلام فرمود: احد لابتأویل عدد (توحید صدوق باب دوم).

در جمله مبارک لك یا الهی وحدانیة العدد، اسم شریف اله منادی انسان کامل خلیفةالله است و جمله مفید حصر که اله من وحدانیت عددفقط مرتورا است یعنی تو اله یکتایی و این همان وحدت حقه حقیقیه دائر در السنه اهل‌الله است که یکی هست و هیچ نیست جزاو وحده لااله الاهو.

در مافوق الطبیعه از حکمت متعالیه چنانکه توحید در وجوب وجود مبرهن است، همچنین توحید در الهیت مستدل است لذا الله در فاتحه مکرر نیست. فصل ششم موقف الهیات اسفارمتکفل برهان توحید دروجوب وجود است (فصل فی توحیده تعالی ای انه لاشریك له فی‌وجوب الوجود) وفصل هشتم آن متضمن استدلال توحید در الهیت (فصل فی ان واجب الوجود لاشریك له فی‌الالهیة و ان اله العالم واحد).

از فیثاغورس حکیم که در زمان حضرت سلیمان‌بن داود ـ علی‌نبینا و علیهماالسلام ـ بود و اخذ حکمت از معدن نبوت فرموده بود نقل است که گفت: ان الباری تعالی واحد کالآحاد ولایدخل فی‌العدد. در رساله لقاءالله به تفصیل در کلام امام (ع) بحث کرده‌ایم.

سبق بالحق

در کتب فن از سبق و لحوق، تعبیر به تقدم و تأخر و قبل و بعد نیز میشود. مثلا ارسطو در مابعدالطبیعه (ص۵٦۷ج ۲ تفسیر ابن رشد برآن) و فارابی در فص شصت‌و هشتم فصوص تعبیر به قبل و بعد کرده‌اند، و این تعبیر در مؤلفات پیشینیان بیشتر رائج است، شیخ رئیس دراول مقاله‌چهارم الهیات شفاء (ص۱۱۰ رحلی) ومولی صدرا دراسفار (ص ۲٦٤ج۱ رحلی) به تقدم و تأخر عنوان کرده‌اند. و حاجی در منظومه (ص۸۰) سبق و لحوق گفته است. و شیخ در دانشنامه علائی (ص ۵۰ ج۳) به فارسی تعبیر به، پیشی و سپسی، کرده است.

انواع تقدم درکتب اوائل به پنج قسم گفته آمد: تقدم بالزمان، تقدم بالذات که ازآن تقدم بالسبب وتقدم بالعلیه نیز تعبیر می‌شود، تقدم‌بالطبع، تقدم بالوضع که از آن تعبیر به تقدم بالرتبه و بالمرتبه و بالترتیب نیز

می‌شود، و تقدم بالشرف که از آن تقدم بالفضل نیز تعبیر می کنند چنانکه سهیلی در الروض الانف تعبیر کرده است (ص ۳۰۹ ج۲).

عبارت سهیلی این است: ان القبلیة تکون بالفضل نحو قوله تعالی: من النبیین والصدیقین، و تکون بالرتبة نحو قوله تعالی حین ذکر الیهود و النصاری فقدم الیهود لمجاورتهم المدینه فهم فی‌الرتبه قبل النصاری، و قبلیة بالزمان نحو ذکر التوراة والانجیل بعده، و نوحاً و ابراهیم، و قبلیة بالسبب و هو ان‌یذکر علة الشیء و سبب وجوده ثم یذکرالمسبب بعده و هو کثیر فی‌الکلام مثل ان یذکر معصیة و عقابا اوطاعة و ثـواباً فالاجود فی حکم الفصاحة تقدیم السبب.

بیان: ظاهر عبارت سهیلی چهار قسم قبل است: قبل بفضل، قبل‌برتبه، قبل بزمان، قبل بسبب؛ ولی در واقع پنج قسم است زیرا که مراد از سبب علت است پس‌اگر سبب تام باشد قبل بالذات است که قبل بعلیت گویند، و اگر سبب ناقص بود قبل بالطبع است. چنانکه در کتب حکمیه تقدم بالذات می گویند و شامل تقدم بالعلیه و بالطبع است، پس چه بگویی تقدم بفضل و برتبه و بزمان و بذات، وچه بگویی قبل بفضل، و قبل برتبه و قبل بزمان و قبل بسبب، هردو تعبیر به ظاهر چهار قسم‌اند و در واقع پنج قسم. بلکه گاهی در کتب متأخرین سبق بالذات گفته میشود و از آن معنی عام شامل سبق بالطبع و بالعلیة و بالماهیة اراده می‌شود. الـروض الانف شرح سیره نبویه ابن‌هشام است که کتابی ممتع و مغتنم و از مآخـذ مهمه و مفیده در موضوعش است و حقا چون اسمش روض اُنف است. انف بضم اول و دوم چون عنق چیز نو و دست نخورده را گویند، در منتهی‌الارب گوید: کأس انف: جام ناخورده، و امرانف: کارنو که کسی نکرده باشد، و روضة انف: مرغزار ستور نادیده.

درتاج العروس گوید: سهیل کزبیر حصن بالاندلس الیه نسب الامام ابوالقاسم عبدالرحمن بـن عبدالله بـن ابی‌الحسن الخثعمی السهیلی مؤلف الروض الانف و غیره مات بمراکش سنه ۵۸۱، و قال غیره: المولود بمدینة مالقة سنة ۵۰۸.

بعضی از عبارتهای کتب حکمی به ظاهر مشعر بر انحصار اقسام سبق به پنج قسم است ولی در حقیقت این تعبیر به صورت حصر استقرائی است نه برهانی دائر بین نفی و اثبات هرچند قدماء در مقام احصاء بیش از پنج قسم نگفته‌اند:

سبق بزمان چون سبق پیر بر کودك که آن بزمان پیش از این است و این بزمان پس ا زآن، سبق بشرف چون سبق دانا برنادان، در این نوع سبق ممکن است که متأخر بزمان بر متقدم به‌زمان تقدم داشته باشد چون جوان دانا برپیر نادان. سبق بترتیب چون سبق صف اول برثانی هرگاه مثلا از جهت قبله آغاز شود. سبق به طبع چنانست که لاحق بدون سابق یافت نشود و سابق بدون لاحق یافت بشود چون سبق واحد براثنان که سبق سبب ناقص است، وسبق بذات چون سبق‌علت تامه برمعلولش که مقدم علت وجود متأخر است پس چنانکه به‌وجود براو مقدم است به وجوب نیز براو مقـدم است. چون اقسام سبق ولحوق معلوم گردد، اقسام معیت نیز معلوم خواهد شد.

مرحوم علامه در شرح تجرید (مسألـه سی‌و سه) پس از بیان اقسام پنجگانه تقدم فرمود: ثم‌المتکلمون زادوا قسما آخر للتقدم و سموه التقدم الذاتی وتمثلوا فیه بتقدم الامس علی‌الیوم فانه لیس تقدماً بالعلیة ولابالطبع ولا بالزمان والالاحتاج الزمان الی زمان آخر و تسلسل، و ظاهر انه لیس بالرتبة ولابالشرف فهو خارج عن هذه الاقسام.

مرحوم حاجی در منظومه اقسام سبق را هشت قسم آورده است: پنج قسم مذکـور و سبق بالماهیه‌که آنرا سبق بالتجوهر نیز گـویند، و سبق بالحقیقة وسبق بالدهر والسرمد. وگفته است‌سبق بالحقیقةرا صدرالمتالهین براقسام سبق افزوده است و سبق دهری و سرمدی را میرداماد.

سبق بالتجوهر یا بالجوهر که به سبق بالماهیة نیز تعبیر میگردد:تقدم علل قوام یعنی اجزای ماهیت نوعیه که جنس و فصل است بر خود ماهیت نوعیه است، و مقابل آن لحوق و تأخر ماهیت از اجزایش است، و از این قسم سبق است سبق ماهیت برلوازمش.

سبق دهری و سرمدی تقدم علت برمعلـولش است ولی نه بـه‌لحاظ

ایجاب علت وجود معلول را بلکه به‌لحاظ سبق مرتبه تحقق علت بر مرتبه تحقق معلول و تأخر و انفکاك این‌از مرتبه آنست مثل سبق‌نشأه مجرد‌عقلی بر نشأه مادی.

اما سبق بالحقیقه، در مقابل حقیقت، مجاز و عرض است که تعبیر به تقدم و تأخر بالحقیقة والمجاز، و بالحقیقة والعرض می کنندکه مقدم و مؤخر هردو دراتصاف به وصفی مشترکند جزاین که یکی بالذات وبالحقیقه است و دیگر بالمجاز وبالعرض چون تقدم وجود برماهیت بنابر مذهب منصور که وجود اصل در تحقق است و ماهیت به‌سبب وجود موجود و متحقق است در این قسم سبق‌و لحوق مطلق ثبوت و کون ملحوظ است خواه ثبوت بالحقیقه باشد و خواه بالعرض والمجاز.

این هشت قسم سبق است که در کتب حکمیه محرر است. و بدانکه در اصطلاح اهل تحقیق که قائل به وحدت شخصیه وجودند و وجود را واحد شخصی می‌دانند سبق دیگر است که آنرا تقدم بالحق گویند، چنانکه تقدم بالحقیقه در مقابل مجاز بود، این سبق بالحق در مقابل باطل است ذلك بأن الله هوالحق و ان ما یدعون من دونه الباطل، در سبق بالحقیقه مطلق ثبوت و کون برای متأخر مثلا ماهیت فرض می‌شد ولی در سبق بالحق مقابل آن الا کل شیء ما خلاالله باطل است این سبق ناظر به کریمه و سنریهم آیاتنا فی‌الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق است که هرچند مظاهر، حق مخلوق‌به هستند ولی چون حق بدین حقیقت و واقعیت در دیده حق‌بین موحد در مجالی و مظاهر آفاق و انفس متبین شده است جز او را مانند نقش دومین چشم احول باطل می‌یابد. بقول شاعر مفلق مخضرم ابوعقیل لبیدبن ربیعه عامری: 'الا کل شیء ما خلاالله باطل، در صحیح بخاری و مسلم و سنن ابن ماجه به چند وجه از رسول‌الله (ص) روایت شده است که اصدق کلمة قالها شاعر کلمة لبید الا کل شیء الخ. طوسی در شرح دیوان لبید گوید: هذا البیت تردده کتب الحدیث لاتصاله بقول الرسول: اصدق کلمة الخ بعد از آن گفت: و تذهب الروایات الی ان عثمان‌بن مظعون او ابابکر اوالنبی قال له عند ما انشدالقصیدة.

مرحوم آخوند در اسفـار (ص ۲۰ ج۱) فرمـود: و بهـذه النغمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبی (ص) اهتزازاً علوياً لاسفلياً حيث سمع قول لبيد الا كل شیء ـ البيت ـ و طربت طرباً قد سيا لا حسيا و قال اللهم الا ان العيش عيش‌الآخرة.

بطلان ما خلاالله، نفی کثرت و الغای وسائط و ابطال اسباب و آلات نیست زیرا که رب مطلق از مجالی کثرت اسمائی که ارباب جزئیه و جنود وی یعنی شئون ذاتیه اویند باید افاضه فیض بفرماید و این فـریضه حتم اقتضای نظام احسن علم عنایی حق‌تعالی است. قرآن کریم فرقان و فصل خطاب است در اسناد به وسائط فرمود: حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و هم‌لایفرطون (انعام ۶۲) و در عین‌حال فرمود: الله يتوفى الانفس حين موتها (زمر ۴۳) وقس مالم يقل. جز اینکه شر ذمه‌ای از کثرت حسن صنع، به تماشای نقش از نقاش، ذاهل‌اند.

متأله سبزواری در منظومه متعرض این قسم سبق یعنی سبق بالحق، نشده است ولی صدرالمتالهین در اسفار عنوان کرده است (ص۲۶۵ ج۱ رحلی) و فرموده است:

التقدم بالحق والتأخر به، وهذا ضرب غامض من‌اقسام التقدم والتأخر لایعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق تعالى عندهم مقامات فی‌الالهیه كما ان له شئونا ذاتيه ايضاً لا ينثلم احديته الخاصة. و بالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتی‌هذا النحومن التقدم اذاالحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر فی شیء مغائر للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية، و اما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعليه اذ ليس بينهما تأثير و تأثر ولا فاعلية ولامفعوليه بل حكمهما حكم شیء واحد له شئون و اطوار وله تطور من طور الى طـور. و ملاك التقدم فی‌هذا القسم هو الشأن الالهی.

اگر کماینبغی نیل به معنی سبق بالحق حاصل آید، فرق بین موضوع معارف اهل تحقیق، و بین مـوضوع مباحث اهل نظر- بـه شایستگی معلوم خواهد شد.

تذییل: اهل‌نظر پس از اثبات واجب و توحید و تنزیه آن، در علم باری به جزئیات متصرم، و در ربط حادث به قدیم و کثرت به وحـدت و نظائر اینگونه اصول مسائل در ورطه مشکلاتی سهمگین افتاده‌اند که راه و روی‌هائی را جز تقبیل آستانه وحدت شخصی وجود یعنی وجود صمد حق، و تقبل آن نیافتند.

عارف متاله سید حیدر آملی رضوان‌الله علیه در مبحث فرق دو نحوه علم کسبی نظری، و علم ارثی حقیقی الهی، از کتاب خود جامع‌الاسرار از ص ٤٧٢ تا ص ٥٢٦ جمعی از اکابر را نام میبرد که سرانجام سر به آستانه بیت معمور و سقف مرفوع عرفان بالله نهاده‌اند تا از اضطراب به اطمینان رسیده‌اند و آرمیده‌اند. از آنجمله‌اند شیخ‌رئیس ابن‌سینا وفخررازی‌وغزالی‌و کمال‌الدین میثم‌بحرانی واستادش علی‌بن‌سلیمان‌بحرانی وخواجه‌نصیرالدین طوسی و نصیرالدین کاشی و افضل‌الدین کاشی و افضل‌الدین خونجی و صدرالحق ترکه اصفهانی و صائن‌الدین علی‌بن ترکه و عبدالرزاق کاشی، و کلمات هریك را از کتب و رسائل آنان در اثبات مقصودش شاهد آورده است.

مطلبی به‌صورت خطابی و استحسانی در تاکید موضوع مسائل عرفانی

این مطلبی به‌صورت خطابی و استحسانی درتأکید موضوع مسائل‌اهل تحقیق است: شیخ‌عربی درباب هفتاد وسوم فتوحات مکیه گوید علم‌الحروف والاسماء هو علم‌الاولیاء فیتعلمون مـا اودع‌الله فی‌الحـروف والاسماء من الخواص العجیبة التی تنفعل عنها الاشیاء لهم‌فی عالم الحقیقة والخیال الخ

غرض اینکه مـولی عبدالصمد همدانی در بحـرالمعارف (ص٣٧٤) آورده است که قال علی (ع): ظهرت المـوجودات عن بسم‌الله الـرحمن الرحیم. و همین حدیث بازیادتی در دوچوب ویك سنگ است به این‌عبارت: ظهرت الموجودات عن باء بسم‌الله و انا النقطة التی تحت الباء (ص١٨).

الموجودات جمع محلی به الف و لام است که مفادش این است هیچ موجودی در جمیع عوالم، از ذره تا بیضاء، ازقطره تا دریا ازکران تاکران

دار هستی نیست مگر این که همه و همه از بسم‌الله الرحمن الـرحیم ظاهر شده‌اند که همه مظاهر این کلمه مبارک‌اند بدون اینکه یك نقطه تکوینی یا تدوینی از آن خارج باشد.

این ظهور، انفطار موجودات از بسم‌الله الرحمن الرحیم است افی‌الله شك فاطر السموات والارض، فاطر السموات والارض انت ولیی فی‌الدنیا و الآخرة، فطرةالله التی فطر الناس علیها، و جهت وجهی للذی فطر السموات والارض. و بعبارت اخری این ظهور قیام مـوجودات بـه بسم‌الله الرحمن الرحیم است‌و به مثل مانند اشتقاق کلمات ازمصدرشان است، حدیث اشتقاق: (یا آدم هذه اشباح افضل خلائقی و بریاتی هذا محمد واناالحمید المحمود فی فعالی شققت له اسما من اسمی، و هـذا علی و اناالعلی العظیم شققت له اسماً من اسمی، الحدیث) مؤید است. در این معنی گفته شد.

مصـدر بـه مثل هستی مطلق بـاشد عـالم همـه اسم و فعـل مشتق باشد
چون هیچ مثال خالی ازمصدرنیست پس هر چه در او نظر کنی حق باشد

پس هیچ ذره‌ای و هیچ دمی و حرفی و قولی و نقطه‌ای از (ظهرت الموجودات) بدر نیست.

انفطار، انشقاق و ظهور شیء از شیء است یقال تفطر الشجر بالورق والنور، برگ و گل از درخت منفطرند و قائم به درختند بلکه جزء درخت و شأنی از شئون اویند.

آیه مبارکه بسم‌الله الرحمن الرحیم نوزده حرف است و در هر حرف آن بسیار حرف است یکی از مشایخم قدس سره العزیز حکایت می‌فرمود که عبدالکریم جیلی صاحب انسان کامل متوفی ۸۹۹ هـ ق بعدد حروف این آیه مبارکه درباره این حروف کتاب نوشت یعنی نوزده جلد که در هر حرف یك کتاب نوشته است، یك کتاب درب و یك کتاب درس و هکذا.

راقم این دوره کتاب جیلی را ندیده است و در جائی سراغ نگرفته است جز اینکه رساله‌ای موجز از جیلی در این بـاب دارد به‌نام الکهف و الرقیم فی شرح بسم‌الله الرحمن الرحیم.

در فاتحه تفسیر مجمع آمده است که: و (روی) عن ابن مسعود قال:

من اراد ان ينجيه الله من‌الزبانية التسعة عشر فليقرأ بسم‌الله الرحمن الرحيم فانها تسعة عشر حرفا ليجعل الله كل حرف منها جنة من واحد منهم.

و سیوطی در درمنثور (ص۹ ج۱) آورده است که: و اخرج وکیع والثعلبی عن ابن مسعود قال من اراد ان ینجیه‌الله من‌الـزبانیة التسعه عشر فلیقرأ بسم‌الله الرحمن الرحیم لیجعل‌الله بکل حرف منها جنة من کل واحد.

در حدیث مبارك فوق زبانیه‌را موصوف به نوزده کرده است، درقرآن مجید زبانیة درآخر علق است فلیدع نادیه سندع الزبانیة و در قرآن همین یك زبانیه است، و تسعة عشر در سوره مدثر است سأصلیه سقر و ما ادریك ما سقر لاتبقی ولاتذر لواحة للبشر علیها تسعة عشر و ماجعلنا اصحاب النار الاملائکة وما جعلناعدتهم الافتنة للذین کفروا لیستیقن الذین‌اوتوا الکتاب ویزداد الذین آمنوا ایماناً، و در قرآن همین یك تسعة عشر است.

ذیل حدیث مروی مجمع این بود که لیجعل‌الله کل حرف منها جنةمن واحد منهم و به‌ظاهر عبارت باید بفرماید منها چه هم در ذوی‌العقول است وحدیث در مجمع از مخطوط مصحح، و مطبوع معتمد چنانست کـه نقل کرده‌ایم و همان هم صحیح است زیرا در علق زبانیه مدعو است.

این نوزده زبانیه به بیان آیة بعدآن ملائکه‌اند و در تحریم هم‌تصریح به ملائکه شده است یا ایهاالذین آمنوا قوا انفسکم و اهلیکم ناراً و قودها الناس والحجارة علیها ملائکة غلاظ شداد لایعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون.

و در ملك تعبیر به خزنه شده است: کلما القی فیها فوج سألهم‌خزنتها الم یأتکم نذیر. پس زبانیه ملائکه موکل برنارندکه به اصحاب نار و خزنه تعبیر شده‌اند حضرت وصی علیه‌السلام فرمود: ان‌الکتاب یصدق بعضه بعضاً، و نیزفرمود: کتاب‌الله ینطق بعضه ببعض ویشهد بعضه علی بعض (نهج‌البلاغه خطبه ۱۸ و ۱۳۱) . و چون زبانیة ملائکه اصحاب نارند، در فهم آیات وعید برخلود مثل اولئك اصحاب النار هم فیها خالدون بین صحبت نار و عذاب باید فرق گذاشت که مجرد مصاحبت عذاب نیست. اما چرا آن عده فتنه‌اند این زمان بگذار تا وقت دگر.

مرحوم نراقی در خزائن آورده است که: البسملة تسعة عشر حرفاً و قلما کلمة فی‌القرآن تخلو من واحدة منها و ربما تحصل النجاة من شرور القوی التسعة عشر التی فی‌البدن اعنی الحواس العشرة الظاهرة والباطنة و القوی الشهویه و الغضبیة والسبع الطبیعیه التی هی منبع الشرور و لهذا جعل‌الله سبحانه خزنة النار تسعه عشر بازاء تلك القوی فقال علیها تسعةعشر. (ص۳۷۵ به تصحیح اینجانب) این کلام منقول از خزائن نکته‌ای بسیار شریف است و سر این که خزنه نار به‌ازای این قوی هستند درحکمت‌متعالیه بخصوص در صحف اهل تحقیق محقق است، و ما شاید در قسمت دوم این مقاله بدان اشارتی بنماییم.

مرحوم میرداماد در جذوات فرمود: العقل والنفس والافلاك التسعه والارکان الاربعة والموالید الثلاثة و عالم المثال، فهذه تسعة عشر بعدد حروف البسمله.

و دانستی که وجود و واحد مانند حق و میزان دوجسم یك روح‌اند و هریك چون عوالم و قوی به زنه حروف بسمله‌اند و ظهرت الموجودات عن بسم‌الله الرحمن الرحیم و تلفیق این نکات بایکدیگر ناطق است که هو الاول والآخر والظاهر والباطن که به اصطلاح خواص وجود واحد شخصی یعنی صمد حق است و هر کسی را اصطلاحی داده‌اند. چه‌قدر از مبانی حقه توحیدیه دور است آنکه قائل به حلول است و حال اینکه بقول شبستری:

حلول و اتحاد اینجا محال است — که دروحدت دوئی عین ضلال است

تمیز محیط از محاط به امتیاز و تعین احاطی است نه تقابلی
حکم التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة

(امام امیرالمؤمنین حضرت وصی علیه‌السلام، خطبه ۱۷۷ نهج‌البلاغه)

هرچند با تدبر از اصول سالفه تمیز محیط از محاط بر اهل تمیز معلوم می گردد، معذلك در بیان کلام مذکور امام (ع) درحکم تمیز گوییم:

توهم نشود که حال غیرتش غیر در جهان نگذاشت پس غیر کدام‌است و تمیز او از غیر به‌چه نحوه است؟

جواب اینکه تعین بر دو وجه متصور است: یـا برسبیل تقابل، و یـا برسبیل احاطه، و امر امتیاز از این‌دو وجه بدر نیست. زیراکه شیء ازمغایر خود ممتاز است به اینکه صفتی خاص در این شیء است، و صفتی مقابل آن صفت در شیء مغایر آن، چون تمایز مقابلات از یکدیگر که در این تمایز متمایزان تعدد واقعی خارجی از یکدیگر دارند چون تمایز زید از عمرو و بقر از غنم و حجر از شجر و نحو آنها، این وجه تمایز و تعین بر سبیل تقابل است.

وجه دوم که برسبیل احاطه است چنانست که صفتی بـرای این متمیز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت نیست چون تمیز کل از آن حیث که کل است نسبت به اجزایش؛ و تمیز عام از آن‌حیث که عام‌است نسبت به‌جزئیاتش.

و امارات تمیز در قسم اول که تمیز تقابل بود ناچار خارج از متعین است زیراکه بدیهی است آن امارات نسبتهایی است که ازامور متقابله پدید آمده است، اما در قسم دوم ممکن نیست که امارات تمیز امر زائد برمتعین باشد چه اینکه بدیهی است به‌عدم آن امر که فرض زائد بودنش شد حقیقت متعین منتفی می گردد و به وجود او حقیقت متعین، متحقق می گردد زیرا که حقیقت کل همانا که کلیت او به‌اعتبار احاطه او به اجـزایش تحقق می‌یابد و به این احاطه از اجزایش امتیاز پیدا می کند، و همچنین عام‌عموم او به اعتبار احاطه او به خصوصیات و جزئیات و جامع بـودنش مر آن خصوصیات را است و به این احاطه از خواص خود امتیاز می‌یابد. و شك نیست که هیأت مجموعیه و صور احاطیه‌ای که اشیا را است بـرای آنها حقیقتی ورای این خصوصیات و احدیت جمع آنها نیست.

حال گوییم که تعین واجب تعالی از قبیل قسم دوم است زیراکه در مقابل او چیزی نیست و او درمقابل چیزی نیست تا تمیز تقابلی داشته باشد.

و اگر زیادت تحقیق در این معنی خواهی و اقامه بینه براین دعوی طلبی در قول خداوند متعال: «لم‌یلد ولم یولد و لم‌یکن‌له کفواً احد» تامل کن که چگونه نفی را در گفتارش به‌طوری سریان داد که نفی متوجه به دو نوع وجودی از انواع و اصناف متقابلات است؛ که دو وجود نیست یعنی دو

وجود ندارد، خواه دوصنف وجود و خواه دونوع وجود، که از هریك از لم‌یلد ولم یولد، والد ومولود، دوصنف وجود استفاده گردد که دو صنف وجود نیست، و از ولم‌یکن‌له کفواً احد، کفو باکفو، دو نوع وجـود؛ و سریان نفی یعنی بودن لم در هر سه‌جمله که نفی وجود دوم می‌کند مطلقا، وچون دومی نیست یعنی دومی وجود ندارد پس تمایز تقابلی درباری‌تعالی راه ندارد.

خلاصه مطلب اینکه تمایز و تعین دوچیز و جدای ازیکدیگر به بودن صفاتی و خصوصیاتی در این یکی است که‌مقابل آن صفات در آن دیگرهم ثابت است که هریك از این دو واجد صفاتی خاص است و به آن‌صفات از یکدیگر متمایزند در این صورت آن‌دو تمایزتقابلی دارند. و ظاهر است که امارات تمیز در این قسم خارج از متعین است زیرا که آنها نسبتهایی‌اند که از امور متقابله پدید میآیند به مثل چون امارات تشخص زید از عمرو که هریك به‌صفاتی که داراست متمیز از دیگری است.

اما تعین و تمیز متمیز محیط وشامل به مادونش چون تمیز کل از آن حیث که کل است به صفتی است که برای کل است و از اسماء مستأثره اوست و خارج و زائد از او نیست بلکه به‌وجود او متحقق و به‌عدم او منتفی است و چون هیچ جزء مفروض کل، بدان‌حیث که کل است، منحاز از کل نیست زیرا که کل نسبت به مادونش احدیت جمع دارد لاجرم تمایز بین دو شیء نیست بلکه یك‌حقیقت متعین به تعین شمولی است و نسبت حقیقة الحقائق با ماسوای مفروض چنین است و این معنی از سوره نسبت به‌خوبی مستفاداست که چنان نفی را سریان داد که نام و نشانی برای ماسوی نگذاشت تا سخن از دو وجود به‌میان آید، و اعتناء و اعتباری به تمایز تقابلی داده شود خواه دو وجود صنفی که ازهریك ازلم‌یلد ولم‌یولد مستفاد است وخواه دو وجود نوعی که از ولم‌یکن‌له کفواً احد.

شایسته است در این‌مقام به‌ذکر حدیثی از کعبه عشاق امام سوم جناب سیدالشهداء علیه‌السلام در تفسیر کلمه مبارکه الصمد، تبرك جوییم:

مرحوم صدوق درباب تفسیر قل‌هوالله توحید روایت فرموده است:

قال وهب بن وهب القرشی و حدثنی الصادق جعفربن محمد عن ابیه الباقر عن ابیه علیهم السلام ان اهل البصرة کتبوا الی الحسین بن علی علیهما السلام یسألونه عن الصمد؟ فکتب الیهم:

بسم الله الرحمن الرحیم اما بعد فلا تخوضوا فی القرآن ولا تجادلوا فیه بغیر علم فقد سمعت جدی رسول الله صلی الله علیه وآله یقول: من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار.

و ان الله سبحانه قد فسر الصمد فقال الله احد الله الصمد ثم فسره فقال لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد.

لم یلد: لم یخرج منه شیء کثیف کالولد و سائر الاشیاء الکثیفة التی تخرج من المخلوقین، ولا شیء لطیف کالنفس، ولا یتشعب منه البدوات کالسنة والنوم والخطرة والهم والحزن والبهجة والضحك والبکاء والخوف والرجاء والرغبة والسامة والجوع والشبع، تعالی ان یخرج منه شیء و ان یتولد منه شیء کثیف او لطیف.

ولم یولد: ولم یتولد من شیء، ولم یخرج من شیء کما یخرج الاشیاء الکثیفة من عناصرها کالشیء من الشیء، والدابة من الدابة، و النبات من الارض، والماء من الینابیع، والثمار من الاشجار؛ ولا کما یخرج الاشیاء اللطیفه من مراکزها کالبصر من العین، والسمع من الاذن، والشم من الانف، والذوق من الفم، والکلام من اللسان، والمعرفة والتمیز من القلب، و کالنار من الحجر، لابل هو الله الصمد الذی لا من شیء ولا فی شیء ولا علی شیء، مبدع الاشیاء و خالقها، و منشیء الاشیاء بقدرته، یتلاشی ما خلق للفناء بمشیته، و یبقی ما خلق للبقاء بعلمه، فذلکم الله الصمد الذی لم یلد ولم یولد، عالم الغیب والشهادة الکبیر المتعال ولم یکن له کفواً احد.

خاتمة: مرحوم علامه شیخ بهائی در اواسط مجلد چهارم کشکول (ص۳۸۵ چاپ نجم) فرمود:

قال السید الشریف فی حاشیة شرح التجرید: ان قلت ما تقول فی من یری ان الوجود مع کونه عین الواجب وغیر قابل للتجزی والانقسام قد انبسط علی هیاکل الموجودات و ظهر فیها فلا یخلو منه شیء من الاشیاء بل

هو حقیقتها و عینها و انما امتازت و تعینت بتقیدات و تعینات و تشخصات اعتباریة و یمثل ذلك بالبحر وظهوره فی صورة الامواج المتکثرة مع انه لیس هناك الاحقیقة البحر فقط قلت‌هذا طور وراء طورالعقل لایتوصل الیه الا بالمجاهدة الکشفیة دون المناظرات العقلیة و کل میسر لما خلق‌له.

قسم دوم رساله در طایفه‌ای از معارف علمی و عملی گوهر نفس است:

وسقیهم ربهم شراباً طهوراً

(قرآن کریم، سورهٔ انسان، آیه ۲۲)

ای یطهرهم عن کل شیء سوی‌الله اذلاطاهر من‌تدنس بشیء من‌الاکوان الاالله. رووه عن جعفربن محمد علیه‌السلام.

(تفسیر مجمع‌البیان امین‌الاسلام طبرسی رضوان‌الله علیه)

من در امت خاتم (ص) از عرب و عجم، کلامی بدین‌پایه که ازصادق آل محمد (ص) در غایت قصوای طهارت انسانی روایت شده است، ازهیچ عارفی ندیده‌ام و نشنیده‌ام.

باب اول ارشاد القلوب دیلمی قدس سره: قال صلی‌الله علیه وآله لکل شیء معدن و معدن التقوی قلوب العارفین. (ص۱۰ بتصحیح استاد علامه شعرانی قدس سره).

بحرالمعارف مولی عبدالصمد همدانی قدس سره (ص٤): فی کتاب فردوس العارفین قال امیرالمؤمنین علیه‌السلام: العارف اذا خرج من‌الدنیا لم‌یجده السائق والشهید فی‌القیامة، ولا رضوان الجنة فی‌الجنة، ولا مالك النار فی‌النار، قیل: و این یقعد العارف؟ قال علیه‌السلام: فی‌مقعد صدق عند ملیك مقتدر.

تاسع بحار به‌نقل از خرائج قطب راوندی (ص۵۸۰) قال الباقر علیه‌السلام خرج علی (ع) یسیر بالناس حتی اذا کان بکربلاء علی میلین او میل تقدم بین ایدیهم حتی طاف بمکان یقال له المقدفان، فقال (ع): قتل فیها مائتانبی و مائتاسبط کلهم شهداء و مناخ رکاب و مصارع عشاق شهداء لایسبقهم من کان قبلهم ولایلحقهم من بعدهم.

باب العبادة من اصول کافی (ج۲ ص۶۸ معرب) باسناده عن عمرو بن جمیع عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال قال رسول‌الله (ص): افضل الناس من عشق العبادة فعانقها و احبها بقلبه و باشرها بجسده و تفرغ لها فهو لایبالی علی ما اصبح من‌الدنیا علی عسرام علی یسر.

ماده ع ش ق سفینة‌البحار: ان الجنة لاعشق لسلمان من‌سلمان للجنة.

صحیفه ثانیه سیدالساجدین علیه‌السلام که محدث جلیل شیخ حرعاملی صاحب وسائل‌الشیعه قدس سره جمع آوری کرده است، در مناجاة العارفین فرماید: الهی فاجعلنا من‌الذین توشجت اشجار الشوق الیك فی‌حدائق صدورهم و اخذت لوعة محبتك بمجامع قلوبهم فهم الی اوکار الافکار یأوون وفی‌ریاض القرب والمکاشفة یرتعون و من‌حیاض المحبة بکأس الملاطفة یکرعون.

ایمان و کفر کافی (ص۱۸۶ ج۲ معرب) باسناده عن عیسی النهریری عن ابی‌عبدالله (ع) قال قال رسول‌الله (ص): من عرف‌الله و عظمه منع فاه من‌الکلام و بطنه من‌الطعام و عفی نفسه بالصیام و القیام، قالوا بآبائنا و امهاتنا یا رسول‌الله هؤلاء اولیاءالله؟ قال: ان اولیاءالله سکتوا فکان سکوتهم ذکراً، ونظروا فکان نظرهم‌عبرة، ونطقوا فکان نطقهم حکمة،و مشوا فکان مشیهم بین الناس برکة، لولا الآجال التی قد کتبت علیهم لم تقر ارواحهم فی اجسادهم خوفاً من‌العذاب و شوقاً الی الثواب.

انسان حی‌بن یقظان است

فرزند پدری به‌نام عقل کل، و مادری به‌نام نفس کل است

انسان ولید عناصر و طبایع نیست که چون دیگر مرکبات، دیر یازود فسادپذیرد و تباه شود بلکه حی‌بن یقظان است یعنی مولودی آنسوئی است که فرزند پدری به‌نام عقل کل و مادری به‌نام نفس کل است، هرچند این مولود کریم الابوین بد و حدوثش ازنشأه طبیعت است و مرکب او که مرتبه نازله اوست مرکب از طبایع عنصریه است.

انسان به فعلیت رسیده مظهر عقل کل و نفس کل است، لذا از مشایخ

علم مأثور است که امیرالمؤمنین علی (ع) مظهر عقل کل است، و سیده نساء عالمین فاطمه (ع) مظهر نفس کل. عقل در عالم کبیر و صغیر قائم بر نفس و نفس قائم به‌اوست، و مرد مطلقا نمـوداری از عقـل، و زن مطلقا نموداری از نفس است الرجال قوامون علی‌النساء.

انسان هرچند از رحم طبیعت روییده است و در دامن آن پروریده شده است که ولقد خلقنا الانسان من سلالة من‌طین ثم جعلناه نطفة فی‌قرار مکین ولکن این نطفه نقطه‌ایست که جفر جـامع حـروف اسرار هستی و بزرگترین کتاب آفاقی و انفسی و بهترین آیت کل شیء احصیناه فی امام مبین می گردد.

این نطفه حبه‌ایست که در آغاز از مزرعه نساءکم حرث لکم روییده شده است ولکن آنرا از قدرت کامله اله، قوه و منه‌ایست که در تحت‌تربیت مربیان آنسوئی شجره طیبه طوبی می گردد و از آن کل ثمرات می‌روید.

انسان من‌حیث هو انسا ن‌غذای او علم و عمل است که علـم و عمل انسان‌سازند، و در تحت تدبیر و تسخیر معلمان روحانی و مفارقات نوری به تدریج از قوه به فعل میرسد و از مرتبه عقل هیولانی به عقل بالفعل و عقل مستفاد ارتقاء می‌یابد.

نطفه انسانی آخرین صورت سلسله نزولی وجودی ممکنات است که از همه آنها خلاصه گیری و عصاری شده است و محتوی جمیع قوای رقائق عالم کیانی بلکه حائز همه اصول و حقائق عالم ربانی است که صورتی در زیر دارد آنچه دربالاستی و لقد علمتم النشأة الاولی فلولا تذکرون.

همانطور که ثمر خلاصه شجر، و کلمه موجز و مختصر شجره مفصل بالقوه است نطفه انسانی نیز نسبت به شجره کون اینچنین است این آخرین مرحله سیر نزولی صورت جمیع موجودات است که درعین حال اولین‌مرتبه و مرحله صعودی و عروجی کمالات انسانی است که کم کم به اعداد معدات و فیض فیاض علی‌الاطلاق مظهر تام علم آدم الاسماء کلها و سلطان عـالم ارضی و خلیفةالله می گردد.

به مثل نطفه انسانی که زبده عالم و صفوت و لباب و خلاصه آنست آن

چنانکه از ماست درمشك، به زدن مشك زبده آن گرفته می‌شود، عالم همچو مشکی است که از جنب‌و جوش و حرکات حیرت‌آور آن زبـده‌ای به نام نطفه انسانی حاصل می‌شود که آخر همه آنها و عصاره همه آنها است و در وی قوای عالم جمع است. همین نطفه آدمی که در آخرین مـرحله تنزل وجودی قرار گرفته است، دراولین مرحله‌قوس صعودی است که حدمشترك بین دوقوس نزول و صعود است، یدبرالامر من‌السماء الی الارض ثم یعرج الیه.

گاه گاهی که در طی تحول اطوارو تقلب حالات وتنوع اوقاتم، نسائم نفحات ریاض قدس ازنشئات جان‌فزای عالم‌اُنس، مشام جانرا معطرمی‌سازد، لطائفی در کسوت الفاظ مکتسی میگردد که زمره‌ای ازآنها به‌حلیت تسمیت الهی‌نامه متحلی گردیده است، و طایفه‌ای از آنها به سمت نکات متسم. در الهی‌نامه آمده است: الهی چه شگفتی از این بیشتر که ماء مهین خـوانا و نویسا شد، و سلاله طین گویا و شنوا.

الهی همه این وآن را تماشا کنند وحسن خود را که عجب‌تر ازخود نیافت.

الهی من خودم را نشناختم تا تورا بشناسم.

الهی عارفان گویند عرفنی نفسك، این جاهل گوید عرفنی نفسی.

الهی در شگفتم ازآنکه کوه را می‌شکافد تا بمعادن جواهر دست‌بیابد و خویش را نمیکاود تا بمخازن حقائق برسد.

الهی در ذات خودم متحیرم تا چه رسد در ذات تو.

و در نکات گفته است:

نکته: ملکت با عالم ملك است و خیالت باعالم مثال و عقلت با عالم عقول،قابل حشرباهمه‌ای ودارای سرمایۀکسب همه؛ ازصادق‌آل‌محمد(ص) مروی است که: ان‌الله عزوجل خلق ملکه علی مثال ملکوته و اسس ملکوته علی مثال جبروته لیستدل بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته.

نکته: آنچه در احوال و اطوار سالك در خواب و بیداری عائـدش می‌شود ثمره‌هایی است که ازکمون شجره وجودش بروز می کند.

نکته: معرفة النفس مرقاة معرفة الرب است، اقرأوارق.
نکته: انسان کلید خزائن اسرار است.
نکته: سفرنامه معراج رسول (ص) شرح اطوار آدمی است.

انسان را شأنیتی است که تواند عاقل موجودات گردد، لاجرم موجودات را شأنیتی است که معقول وی می گردند

به منطق اهل‌نظر و اهل حکمت متعالیه انسان دارای شأنیتی است که تواند ازقوت به فعلیتی رسد که صاحب مقام عمل مستفاد گردد، واین طریق استکمال نفس ناطقه است، و صاحب ولایت الهیه کلیه اعنی انسان کامل همه این مقامات و مراحل را مع‌الاضافه واجد است.

انسان درمقام و مرتبت عقل هیولانی فقط قابلیت استکمال دارد وپس از آنکه به اولیات و بدیهیات آشنا شده است، این حالت را عقل بالملکه گویند، زیرا که این سلسله علوم اولیه آلت اکتساب نظریاتند که نفس بدانها قدرت اکتساب و ملکه انتقال به نشأه عقل بالفعل تواند کرد ولی هنوز نفس صاحب مرتبه عقل بالفعل نیست، زیرا به ادراك اولیات و مفهومات عامیه قدرت تحصیل وجود نوری عقلی که علم‌است هنوز حاصل نشده است.

وچون ملکه و قدرت بر استحضار علوم نظری پیدا کرده است که به منت و ملکت حاصل در خویش هروقت بخواهد تواند نظریات را بدست آورد در این حال نفس ناطقه را تعبیر به‌عقل بالفعل می‌کنند که از قوت به فعل رسیده است.

و چون خود کمالات علمی و معارف نوری عقلی در نزد حقیقت نفس حاضر باشند آن کمالات نوری را عقل مستفاد گویند از اینجهت که آن حقائق از عقل فعال که به‌اذن‌الله مخرج نفوس ناطقه از نقص به کمال و از قوت به فعل است، استفاده شده‌اند.

هریك از مراتب عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل قوه‌ای از قوای نفس است که قوای نظری وی‌اند ولی عقل مستفاد قوه نفس نیست بلکه حضور معقولات در نزد نفس بالفعل است. لفظ عقل برعقل هیولانی و

عقل بالملکه وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال، به اشتراك لفظی اطلاق می‌شود؛ و رساله اطلاقات عقل فارابی در این‌باب، جدا مطلوبست.

هیچ بخردی در این شأنیت نفس دودلی ندارد بلکه تسلیم است وبدان تصدیق دارد و می‌بیند که خود هرچه از قوت به فعل می‌رسد قدرت وسلطان وی بیشتر می‌شود و نور بینش وی فزونی می گیرد و از تـاریکی نادانی رهایی می‌یابد و هرچه داناتر می‌شود استعداد و آمادگی وی برای معارف بالاتر قوی‌تر می گـردد، و گنجایش وی برای گـردآوردن حقایق دیگر بیشتر می‌شود، و از این معنی پی‌میبرد که گوهر نفس ناطقه از نشأه دیگر و از ماورای عالم طبیعت و ماده‌است و به‌سرو رمز کلام عالی امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام میرسد که فرمود: کل وعاء یضیق بما جعل فیه الاوعاء العلم فانه یتسع (نهج‌البلاغه).

و چون روح انسانی هر اندازه بیشتر نایل به حقایق نوری وجودی عقلی شد استعداد و ظرفیت وی برای تحصیل و اکتساب معارف بالاتر بیشتر می‌شود، سر این‌جمله جمیل دعای افتتاح معلوم می گردد که حضرت بقیةالله فرمود: الذی لاتنقص خزائنه ولا تزیده کثرة العطاء الاجودا و کرما انه هو العزیز الوهاب.

صورت مقرون به ماده پس از تفرید وتجرید نفس ناطقه آنرا ازماده، ویا به انشاء نفس ناطقه مانند آنرا در خود به اعداد آلات قوی جسمانیه، و یا از ناحیه ارتباط نفس به حقائق اشیاء از راه اتصال به علت آنها؛ صورت فعلی مجرد بدون ماده می‌یابد، و وجود آن به‌نفس قائم است و نفس باآنها معیت قیومیه و اضافه اشراقیه دارد.

و سخن فقط در دانستن مفاهیم‌و معانی کلیه آنها نیست زیراکه مفاهیم معقولات و مفهوم عاقل همه از یکدیگر متغایرند، بلکه دست یافتن به‌انحاء وجودات عینی آنها، و ارتقا و اشتداد وجود نفس، و بودن وجود آن در عوالم عدیده به‌حکم هر عالم است. و به‌حکم اصل اصیل اتحاد عـاقل به معقول بلکه مدرك به مدرك عین نفس می‌شوند. و شیئیت شیء نیز درحقیقت به صورتش است پس نفس ناطقه علم به هرچیزی که پیدا کـرده است در

حقیقت همان موجود است زیرا که علم نور است و صورت فعلی هرچیز که معلوم نفس شد وجودی نوری است که عاری از حجاب ماده است و صورت فعلی ادراکی نفس عین نفس است زیرا که قوای مدرکه نفس شئون وی‌اند، و صور مدرکه فعلیات نوری‌اند که در مرتبت قوای مدرکه‌اند که وجود واقعی آن صور علمیه همان وجود آنها برای قوای نفس بلکه برای نفس بلکه وجود واقعی آنها همان وجود نفس است لذا حساس با محسوس و متخیل با متخیل و متوهم با متوهم و عاقل بامعقول متحد است که اتحاد ادراك و مدرك و مدرك است مطلقا به حسب وجود نه به‌حسب مفاهیم، بلکه تعبیر به اتحاد هم از ضیق لفظ است و واقع آن فوق اتحاد است.

پس در حقیقت صور مدرکه اشیاء که علم نفس‌اند شأنی از شئون نفس‌اند و این نه انقلاب حقیقت است بلکه ارتقا و جهش نفس از نقص به کمال است.

اگر صورت فعلی در وجودش مقرون به ماده نباشد، چنین صورتی نیاز به تفرید و تجرید ندارد و خود بذاته عقل و عاقل و معقول یعنی علم و عالم و معلوم است و نفس ناطقه را شأنیت علم بدانها نیز هست اگرچه استعدادها متفاوت است انزل من‌السماء ماء فسالت اودیة بقدرها.

و چنانکه شأنیت نفس است که عاقل و مدرك موجودات گردد و علم بدانها تحصیل کند، شأن همه موجودات نیز این است که معقول وی گردند جز اینکه عنت الوجوه للحی القیوم، ولا یحیطون به علماً.

مرحوم آخوند صدرالمتألهین در اسفار فرماید: ما من شیء الا و من شأنه ان یصیر معقولا اما بذاته و امابعد عمل تجرید. و ان جمیع‌الموجودات الطبیعیة من شأنها ان تصیر معقولة اذ ما من شیء الا و یمکن ان یتصور فی العقل اما بنزعه و تجریده عن‌الماده و اما بنفسه صالح لان تصیر معقولة لا بعمل من تجرید و غیره یعمل فیه حتی تصیر معقولة بالفعل. (ص۳۰۷ و ۳۱۱ ج۱).

و معلم ثانی فارابی قده در رساله اطلاقات العقل فرماید: شأن

الموجودات کلها ان تعقل وتحصل صور التلك الذات ـ یعنی بهاذات النفس الناطقة الانسانیة.

و نیز در همان رساله گوید: فاذا حصلت معقولات بالفعل صارت‌حینئذ احد موجودات العالم اذ عدت من‌حیث هی معقولات فی جملة الموجودات.

چون شأن همه موجودات این است که معلوم نفس انسانی گردند، و شأن نفس نیز این است که تواند از مرتبه عقل هیولانی بـه مـرتبت عقل مستفاد و عقل بسیط رسد بلکه برآنها نیز محیط شود، لذا از ظلمت جهل به جهان نور علم انتقال می‌یابد و بدانستن هرحقیقت علمی کلی بابی از عالم غیب برویش گشوده می‌شود چه‌اینکه علم وجودی نوری ومحیط و مبسوط و بسیط است. و همچنین درجه درجه که بر نردبان معرفت ارتقاء می‌یابد سعه وجودی او و گسترش نورذات او و اقتدار و استیلای وی بیشتر میشود و آمادگی برای انتقالات بیشتر و قویتر و شدیدتر، و سیر علمی بهتر پیدا می‌کند تا کم‌کم مفاتیح حقایق را به‌دست می‌آورد. و چون استعدادش تام باشد و واجب تعالی هم که فیاض علی‌الاطلاق است به مرحله عقل مستفاد میرسد و به عبارت دیگر عقل بسیط می‌شود که عقل بسیط علم بسیط است اعنی وجودی است که از سعه نوریت و جامعیتش حایز همه انوار معارف حقه است و جمیع اسمای الهی را به استثنای اسمای مستأثره، واجد است پس چنین کسی خزانه علوم و مظهر تام و کامـل علـم آدم الاسماء کلها می‌گردد و به مقام شامخ ولایت تکوینیه و خلیفةاللهی میرسد و در قوت عقل نظری و عقل عملی به‌غایت قصوی نایل میشود و به تعبیر شریف شیخ رئیس قدس سره در آخر الهیات شفاء کاد ان یصیر ربا انسانیاً وکاد ان‌تحل عبادته بعدالله تعالی و هو سلطان العالم الارضی و خلیفةالله فیه.

این سخنان برای کسانی که از حضیض طبع و حس بدر نرفتند، و از مرتبه وهم و مقام خیال قدم فراتر ننهادند، افسانه می‌نماید ذلك مبلغهم من العلم، و شیخ در اشارات چه‌نیکو گفته است: ان ما یشتمل علیه هـذا الفن ضحکة للمغفل، عبرةللمحصل فمن‌سمعه فاشمأز عنه‌فلیتهم نفسه‌لعلها لاتناسبه.

طرق اقتنای معارف

تحصیل معرفت صحیح در مرقومات و زبرفریقین به دو طریق بیان شده است یکی طریق برهان نظری، و دیگر طریق عیان کشفی.

اهل تحقیق در بسیاری ازموارد تصریح به عدم کفایت نظری کرده‌اند که سبیل علوم معرفت، طوری ورای طور عقل نظری است و به نظم و نثر بر آن حرفها دارند که ترك تعرض بدانهارا اولی دیده‌ایم. محیی‌الدین‌عربی در فص آدمی فصوص الحکم گوید: و هذا لایعرفه عقل بطریق نظر فکری بل هذا الفن من‌الادراك لایکون الا عن کشف الهی.

قیصری در شرح گوید: فان‌ادراکه یحتاج الی‌نور ربانی یرفع‌الحجب عن عین القلب ویحد بصره‌فیراه القلب بذلك النوربل یکشف جمیع‌الحقائق الکونیة والالهیه، و اما العقل بطریق النظر الفکری و ترتیب المقدمات و الاشکال القیاسیه فلایمکن ان یعرف من هذه الحقائق شیئاً لانها لاتفید الا اثبات الامور الخارجة عنها اللازمة ایاها لزوما غیر بین. والاقوال الشارحة لابد و ان یکون اجزاؤها معلومة قبلها ان کان المحدود مرکبا و الکلام فیها کالکلام فی‌الاول، و ان‌کان بسیطاً لاجزء له فی‌العقل ولا فی‌الخارج فلایمکن تعریفه الا باللوازم البینة، فالحقائق علی حالها مجهولة فمتی توجه العقل النظری الی معرفتها من غیر تطهیر المحل من‌الریون الحاجبة ایاها عن ادراکها کماهی، یقع فی‌تیه الحیرة و بیداء الظلمة و یخبط خبطة عشواء و اکثر من اخذت الفطانة بیده و ادراك المعقولات من وراء الحجاب لغایة الذکاء و قوة الفطنة من‌الحکماء زعم انه ادراکها علی ماهی علیه ولما تنبه فی‌آخر امره اعترف بالعجز والقصور.

این کلام قیصری اجمال گفتار صدرالدین قونوی در این موضوع است که ابن فناری به تفصیل در فصل سوم مصباح‌الانس شرح مفتاح الغیب قونوی آورده است که به نه وجه استدلال کرده است که معرفت اشیاء آن چنان‌که در واقع هستند با ادله نظریـه متعذر است و نتیجه اینکه چـون تحصیل معرفت صحیح یا به طریق برهان نظری است و یا به طریق عیان

کشفی، و طریق نظری از خلل صافی نیست پس طریق دوم متعین است که با توجه به حق‌تعالی و مراقبت کامل و تعریه و التجای تام و تفریغ قلب به کلی از جمیع تعلقات، آن‌هم در تحت تدبیر و ارشاد کاملان مکمل که واقف منازل‌اند چون انبیا و وارثان به حق آنان، صورت‌پذیر است.

اینان جان‌آکنده از اصطلاحات علوم غیرایقانی راحجاب بزرگ یعنی حجاب‌الله می‌دانند که قلب مجلو و فارغ از آنها باید ادراك حقائق کماهی بنماید. در فص عزیری فصوص الحکم گوید: ولما کانت الانبیاء صلوات‌الله علیهم لاتأخذ علومها الامن الوحی الخاص الالهی فقلوبهم ساذجة من‌النظر العقلی لعلمهم بقصور العقل من‌حیث نظره الفکری عن ادراك الامور علی ماهی علیه. سنایی گوید:

اگر بودی کمال اندر نویسایی و خوانایی
چرا آن قبله کل نانویسا بود و ناخوانا

آن وجوه نه‌گانه به این بیان است:

۱ـ احکام نظری تابع مدارك است، و مدارك تابع توجهات مدرکین است‌که بحسب تفاوت مدرکین تفاوت می‌یابد، و این توجهات تابع مقاصد است، و مقاصد تابع عقائد و عوائد است، و این عقائد و عوائد تجلیات اسمائیه‌اند که به‌حسب استعدادات قوابل تعین‌می‌یابند؛ زیراکه اصل تجلیات از یك چشمه یکتا است که هیچ تعدد در آن نیست و به حسب ذاتش اختلاف ندارد، بلکه به اختلاف قوابل در قابلیتشان بـه حکم مراتب و مـواطن و اوقات و احوال و امزجه و صفاتشان، و همچنین بـه حسب احکام احوال وسائط وجودشان، اختلاف می‌یابند. چنانکه یك‌شیء مبصر به اختلاف قوای مبصره به‌حسب قـرب و بعد و لطافت و کثافت و تـلون و شفیف، متعدد می‌نماید.

بـ اختلاف آرای متناقضه، و عدم قدرت رأیی بر ابطال دلیل رأی دیگر؛ خود دلیل است‌که تعویل و اعتماد بر رأی آنرا نیز نشاید، با اینکه یکی از دو رأی قطعاً باطل است پس‌این احتمال بطلان در هر دلیل نظری جاری است.

ج- چه‌بسا که ناظر، مدتی دراز برنظر خود تعویل و اعتماد دارد، سپس خود او یا دیگری بعد از او برخلل نظرش اطلاع می‌یابد که از آن نظر برمی‌گردد، پس‌این احتمال درهر نظر اهل نظر خواه نظری که سبب تعویل است و خواه نظری که سبب رجوع است، می‌رود؛ پس مطلقا اتکال و اعتماد برهیچیك از دونظر تعویل و رجوع را نشاید.

د - هرصاحب رأی نظری، به قوه فکریه جزئیه خودش در آن نظر می‌افکند و در جای خود مقرر است که شیء یعنی مدرك، ادراك نمی‌کند مگر آنی راکه با اومناسب است؛ پس فکرجزئی ادراك نمی‌کند مگر جزئی مثل خود را، و حال اینکه حقایق در حضرت علمیه کلیاتی است که فکر جزئی به نحوه تعین آن حقایق در حضرت علمیه نمیرسد و آنها را آنچنان که هستند ادراك نمی‌کند.

ه - می‌بینیم که کسی اعتقاد به چیزی داردکه برای او امکان ندارد اقامه برهان براعتقادش بنماید، و هرچند مشککین در اعتقادش تشکیك کنند که قادر بر دفع آنها نباشد، هرگز از اعتقادش دست برنمیدارد، پس حالش در این اعتقاد، مثل حال اهل اذواق است که آنچه برایشان به طریق تلقی حاصل شده است قابل شك و تردید نیست. و چـون چنین کسی تابع دلیل مشکك نیست و پیروی ازشك شکاکان نمی‌کند و به‌خلاف شك و رأی آنان معتقد است، این احتمال در همه معارفی‌که برای اهل اذواق به طریق تلقی حاصل می‌گردد، جاری است.

و - حقـائق اشیاء در حضرت علمیه بسیطاند یعنی وجودی احـدی دارند، و ما آنها راآنچنان‌که تعین وجودی آنها است نمیتوانیم ادراك‌کنیم مگر از حیث احدیت خودمان یعنی از حیث احدیت ادراکی خودمان، و حال اینکه این ادراك از حیث احدیت ما یعنی ادراك احدی برای مامتعذر است زیراکه ادراك ما از احکام کثرت خالی نیست، به‌علت اینکه ما چیزی را نمی‌دانیم مگر ازحیث اتصاف اعیان ما به وجود، و از حیث قیام حیوة و علم به‌ما، و از حیث ارتفاع موانع حائل بین ما و بین آنچه که ادراك آن مرام و مقصود ما است، و این امور که برشمردیم اقل اموری است‌که ادراك

حقائق بسیط احدی بدانها توقف دارد و حال اینکه همین اقل امور خود جمعیت کثیر است و خیلی است، لذا حصول وصف احدیت و بساطت برای ما و برای ادراك ما متعذر است و آن حقائق متعین احدی را باید موجودی احدی ادراك کند، یعنی بسیط را ادراك نمی‌کند مگر بسیط. پس‌ما ازحقائق جز صفات آنها را از آن حیث که صفا تند نمی‌دانیم، نه‌اینکه حقائق آنها را بدانیم چنانکه شیخ رئیس بدین سخن اعتراف دارد، و حال اینکه صفات حقائق به‌حسب قرب و بعد متعدد و متفاوت‌اند. و نیز از همین جهت علوم انسانها متفاوت است. پس نتیجه اینکه علم به‌حقائق متعذر است، مگر از وجهی خاص که بواسطه ارتفاع حکم نسب و قیود کونیه از عارف درحال تحقق او به‌مقام کنت سمعه و بصره صورت پذیرد.

ز ـ این دلیل مؤید وجه ششم است، و آن اینکه اهل میزان همگی اعتراف دارند که بسائط را حد نیست و رسم معرف کنه حقیقت نیست، و معرفت مرکب فرع معرفت بسائط است زیرا هر مرکبی در وجود ذهنی و خارجی به‌حسب ترکیبش، منحل به بسائط می‌شود؛ و چون معرفت مرکب موقوف برمعرفت بسیط است و معرفت به موقوف علیه یعنی بسیط حاصل نشود معرفت موقوف یعنی مرکب هم حاصل نمی‌شود، پس نتیجه اینکه علم به حقایق اصلا حاصل نمی‌شود.

ح ـ اقرب حقایق به انسان خود انسان است و حا لاینکه به کنه خود نمی‌رسد تا چه رسد به دیگری.

ط ـ اعرف حقایق جوهریه در نزد اهل نظر که آنرا به حقیقت برای تمثیل حقیقت جوهریه تعیین کرده‌اند، حقیقت انسان است، و در تعریف او گفته‌اند: انسان حیوان ناطق است، و حیوان را تعریف کرده‌اند که جسم نامی متحرك به اراده است، و جسم را تعریف کرده‌اند که جوهر قابل ابعاد ثلاثه متقاطع برقوائم است، و حال اینکه در این تعریفات از چند وجه شاك روی می‌آورد:

اول در جنس بودن جوهر برای جسم.

دوم اینکه قبول ابعاد مذکور، بالفعل در کره تحقق نمی‌یابد، وبالقوه بر هیولای فقط هم صادق است.

سوم اینکه نمو در سن شیخوخت وجود ندارد زیرا که ذبول منافی آنست.

چهارم اینکه احساس و متحرك به اراده، دوفصل انسان نیستند زیرا که فصل قریب تعددبردار نیست و اهل‌نظر بدین اعتراف دارند پس فصل آن معلوم نیست.

پنجم اینکه ناطق به‌معنی مدرك کلیات یعنی معقولات است پس ناطق صفت روح مباین حیوانست پس چگونه برحیوان حمل می‌شود؟

ششم اینکه چگونه ماهیت انسان از دو حقیقت متباین یکی روح و دیگری جسم ترکیب شده است؟ و تشبث به حدیث عشق و تدبیر بین روح‌و جسم، از تعشق به‌حدیث و سوء تدبیر است. یعنی آنکه سخن از عشق جسم و روح به‌میان می‌آورد تا بدین سخن ترکیب بین آندو را اثبات کند عشق‌به حدیث دارد و دوست دارد که حرفی بزند وگرنه حدیث عشق بین روح و جسم مثبت مدعی نیست و این سخن از سوء تدبیر و بداندیشی است، زیرا انسا ن‌را صورت احدیت حقیقیه است یعنی صورت وحدانی و هویت واحده دارد، و اینگونه معانی اضافی چون ابوت و ملك‌اند که اضافه بین متضایفین مثلا جسم و روح مفید چنین صورت وحدانی نیست.

هفتم اینکه اگر حیوان جنس، و ناطق فصل، در خارج تحقق نیابند حمل آندو بریکدیگر نشاید، و اگرنه حیوان در خارج تحقق داشته باشد و نه ناطق، پس چگونه انسان در خارج تحقق می‌یابد؟ و باید حیوان ناطق، بنابر فرض عدم وجود خارجیشان، از معقولات ثانیه باشند، و حال اینکه هیچیك از اهل نظر قائل بدان نیست؛ چگونه بایدآندو را ازمعقولات ثانیه دانست و حال اینکه عبارت از جسم و روح مخصوص خارجی‌اند.

هشتم از شکوك اینکه در تمثیل به حقیقت انسانیه، ،اهل‌نظر گفتند حقیقت شیء آنست که شیء بدان تحقق می‌یابد، اگر مراد از این حقیقت آنی است که ما آنرا تصور می کنیم؟ باید تصور شیء بنابراین فرض سبب

تحقق و وجود شیء باشد. و اگر مراد از این حقیقت آنی است که ما آنرا تصدیق می کنیم؟ تصدیق بعد از تحقق شیء است، و سبب تصدیق قبل از تصدیق است. و اگرمراد ازاین حقیقت آنی است کهما محقق آنیم؟ بنابراین وجه حقیقت واحده‌ای به‌حسب خارج در هر فردی متحقق است نه به‌طور تعدد و توزع؛ و حال اینکه شرکت خارجیه بدون تعدد و توزع ممتنع است و احدی هم قائل به تعدد و توزع حقیقت واحده در خارج به حسب افراد نیست، پس امر حقیقت شیء چگونه است؟.

این بود ادلهٔ نه‌گانه‌ای که در عدم اعتماد برمبانی اهل نظر گفته شده است وما نقل به‌ترجمه کرده‌ایم و فعلا ازورود در رد وایراد و نقض و ابرام آنها اعراض می کنیم، ولی سخن در این است که اقامه دلیل بر رد مبانی علوم نظریه، باسلاح دلیل به‌جنگ دلیل رفتن است و دلیل خود فلسفه است. وحق این است که هیچگاه جامعهٔ بشری نمی‌تواند ازمنطق و برهان مستغنی باشد. ائمه دین ما علیهم‌السلام به طریق فکر و نظر با مردم احتجاج می‌فرمودند و کتاب احتجاج شیخ جلیل احمدبن علی‌بن ابی‌طالب طبرسی رضوان‌الله علیه ودیگرجوامع روایی مأثور ازاهل‌بیت عصمت و وحی‌براین مدعی شاهد عدل‌اند. بلکه قرآن مجید حجت‌بالغه است، درچندجا احتجاج انبیاء علیهم‌السلام را حکایت فرموده است. قاضی نورالله شهید قدس سره را در اول مجلس ششم مجالس المؤمنین بیانی اوسط است که:

تحصیل یقین به مطالب حقیقیه که حکمت عبارت از آنست یا به‌نظر و استدلال حاصل می‌شود چنانکه طریقه اهل‌نظر است و ایشانرا علما و حکما می‌خوانند، یا به‌طریق تصفیه و استکمال چنان‌که شیوهٔ اهل فقر است و ایشانرا عرفاء و اولیاء نامند.

و اگرچه هردو طایفه به‌حقیقت حکمااند لیکن این طایفه ثانیه چون به محض موهبت ربانی فائز به درجه کمال شده‌اند و از مکتبخانه و علمناه من لدنا علماً سبق گرفته‌اند و در طریق ایشان اشواك شکوك و غوائل اوهام کمتر است، اشرف‌و اعلی باشند و به‌وراثت انبیاء که صفوت خلائق‌اند اقرب

و اولی خواهند بود و بر دو طریق در نهایت وصول سر به هم باز می‌آورد و الیه یرجع الامر کله.

و میان محققان هردو طریق هیچ خلاف نیست چنانچه منقول است که شیخ عارف محقق شیخ ابوسعید ابوالخیر را با قدوة الحکماء المتأخرین شیخ ابوعلی سینا قدس الله روحهما اتفاق صحبتی شد بعد از انقضای آن یکی گفت آنچه او می‌داند ما می‌بینیم، و دیگری گفت آنچه او می‌بیند ما می‌دانیم.

و هیچ‌یك از حکما انکار این طریق ننموده بلکه اثبات آن کرده چنانکه ارسطاطالیس می گوید: هذه الاقوال المتداولة کالسلم نحوالمرتبه المطلوبة فمن اراد ان یحصلها فلیحصل لنفسه فطرة اخری.

و افلاطون الهی فرمود: قد تحقق لی الوف من المسائل لیس لی‌علیها برهان.

و شیخ ابوعلی در مقامات العارفین گوید: فمن احب ان یتعرفها فلیتدرج الی ان یصیر من اهل المشاهدة دون المشافهة و من الواصلین الی العین دون السامعین للأثر.

این بود کلام مرحوم قاضی که جمع بین رأیین و احقاق حقین نموده است. و حق هم این است که مرحوم قاضی احقاق کرده است، و چنانکه گفته‌ایم جامعه بشری با برهان و استدلال به‌سوی کمال ارتقاء می‌یابد، و این برهان و استدلال فلسفه الهی است که عین صواب است و سیرت حسنه سفرای الهی که معلمان و مربیان واقعی بشرند بوده و هست، و قرآن کریم به‌بینه و برهان‌دعوت می‌فرماید: ءالٰه‌مع‌الله قل‌هاتوا برهانکم ان کنتم‌صادقین (نمل ٦٤)، لیهلك من هالك عن بینة و یحیی من حی عن بینة (انفال ٤٢)، ادع الی سبیل ربك بالحکمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن (نحل ١٢٦).

امیر علیه‌السلام فرمود: فبعث‌فیهم رسله‌و واتر الیهم انبیائه لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته و یحتجوا علیهم بالتبلیغ و یثیروا لهم دفائن العقول (خطبه یکم نهج‌البلاغة).

امام صادق علیه‌السلام در آخر توحید مفضل (ص ٤٧ ج۲ بحار طبع کمپانی) ارسطورا به بزرگی یاد می کند که وی مردم را از وحدت صنع و تقدیر و تدبیر نظام احسن عالم به‌وحدت صانع مقدر مدبر آن، رهبری کرده است:

وقد کان من‌القدماء طائفة انکروا العمد و التدبیر فی‌الاشیاء و زعموا ان کونها بالعرض والاتفاق و کان مما احتجوا به هذه الاناث التی تلدغیر مجری العرف والعادة کالانسان یولد ناقصاً اوزائداً اصبعاً و یکون المولود مشوهاً مبدل الخلق، فجعلوا هذا دلیلا علی ان کون الاشیاء لیس بعمد و تقدیر بل بالعرض کیف ما اتفق ان یکون.

و قدکان ارسطاطالیس رد علیهم فقال: ان الذی یکون بالعرض و الاتفاق انما هو شیء یأتی فی‌الفرط مرة لاعراض تعرض للطبیعة فتزیلها عن سبیلها و لیس بمنزلة الامور الطبیعیة الجاریة علی شکل واحد جریاً دائماً متتابعاً الخ.

و شیخ رئیس ابوعلی در فصل چهاردهم مقاله اولی طبیعیات شفاء (ص۲۹ ج۱ چاپ سنگی) در رد و نقض حجج قائلین به بخت و اتفاق‌همین سبك وشیوه ارسطو را پیش گرفته است که بالعرض و بالاتفاق یکبار است نه دائمی.

محیی‌الدین عربی را در فص محمدی (ص) و صالحی (ع) فصوص الحکم کلامی در غایت جودت است‌که اساس انتاج در تعلیم و تکوین، تثلیث است و تثلیث در معنویات که مراد تعلیم است، اصغر و اوسط و اکبر دلیل است. یعنی یك حکم در تکوین و تعلیم سریان دارد‌که عوالم را با یکدیگر تطابق و محاکات است.

صدر المتألهین در علت و معلول اسفار (ص۱۸۹ ج۱) فرماید: ایاك و ان تظن بفطانتك البتراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اکابر العرفاء و اصطلاحاتهم و کلماتهم المرموزة خالیة عن البرهان الخ.

امت وسط، حق هر ذی‌حق را ایفاء فرموده‌اند‌که هم حواس را شبکه اصطیاد می‌دانند، و هم هریك از قوای باطنه را که هریك را در کارش

می‌گمارند، و عقل نظری را نیز مستنبط می‌شناسند، و برعقل عملی هم تعطیل روا نمی‌دارند، و فوق طور عقل را هم فوق همه مراحل می‌بینند، و انسان را از مرتبه نازله‌اش که بدن اوست تا مقام فوق تجردش یك هویت وحدانی احدی ممتد مدرك به ادراکات گوناگون مرموز می‌یابند، وبرهان قائم برمبنای قویم، و منتظم از مقدمات صحیح را در انتاجش عاصم و معصوم می‌دانند. و چنانکه علوم کسبی را ذومراتب یافته‌اند، معارف کشفی را نیز ذودرجات شناخته‌اند که آخرین مراتب نهائی آن به وحی الهی منتهی می‌گردد که میزان قسط جمیع علوم و افکار و آراء و مکاشفات است، و تمامت درس و بحث و تعلیم و فکر و حد و رسم و سیر و سلوك و برهان و عرفان وغیرها همه را معدات می‌دانند و مفیض علی‌الاطلاق و واهب صور حق سبحانه را که والله من ورائهم محیط.

نفس ناطقه انسانی و شئون و اطوار وجودیه او

مالکم لاترجون لله وقاراً و قد خلقکم اطواراً

(قرآن کریم، نوح، آیه ۱۳ و ۱٤)

مبحث نفس ناطقه انسانی، قلب جمیع معارف ذوقیه و قطب جمیع مباحث حکمیه، و محور تمام مسائل علوم عقلیه و نقلیه و اساس همه خیرات و سعادات و معرفت آن اشرف معارف است. در معرفت نفس چند امر از اصول وعیون و امهات است:

۱ـ یکی مغایرت نفس با مزاج است که نفس مزاج نیست تا به فساد مزاج فوت گردد و تباه شود بلکه نفس است که حافظ مزاج است و براین امر ادله‌ای چند اقامه شده است.

ب ـ و دیگر مغایرت نفس با بدن است و براین امر نیز ادله‌ای چند اقامه شده است. این ادله نظربه تجرد نفس ناطقه ندارند بلکه همین اندازه مغایرت نفس با بدن را اثبات می‌کنند که علاوه براینکه نفس مزاج نیست گوهری قائم به‌خود و مغایر با بدن محسوس است.

ج ـ و دیگر تجرد نفس ناطقه به‌تجرد برزخی است که در مقام خیال

نفس و مثال متصل است و براین تجرد چندین دلیل اقامه شده است.
د ـ و دیگر تجرد نفس ناطقه است در مقام تجرد عقلانی و براین امر نیز ادله بسیار اقامه شده است. و هریك از ادله تجرد، منتج این نیتجه‌اند یعنی همه در این نتیجه شریك‌اند که چون نفس عاری ازماده و احکام ماده است گوهری بسیط غیر محسوس ازعالم ورای طبیعت است، و از فساد و اضمحلال که لازمه مرکبات طبیعی است، مبری است.و چون فساد نمی‌پذیرد هیچگاه زوال و فنا نمی‌یابد بلکه برای همیشه باقی است.
ه‍ـ و دیگر فوق تجرد بودن نفس است که‌علاوه بر مجرد و عاری بودن از ماده و احکام آن، مجرد از ماهیت نیز هست که او را حد یقف نیست. براین امر نیز ادله عقلی و نقلی اقامه شده است.
و ـ و دیگر بودن نفس عین مدرکات خود است که اتحاد مدرك و مدرك و ادراك است و ادله اتحاد عاقل ومعقول متکفل اثبات این‌امر است.
ز ـ و دیگر اتحاد نفس به عقل فعال یعنی مفیض صور علمیه و فنای وی در آنست. و نیل به این مسأله وتوفیق ادراك این مطلب مهم اعنی‌اتحاد نفس به‌عقل فعال و استفاضه از آن به‌قدری غامض است و نیاز به تصفیت ذهن و تهذیب خاطر و ریاضتهای علمی و عملی دارد که مثل صدرالمتألهین در این‌باره گوید:
وقد کنا ابتهلنا الیه بعقولنا ورفعنا الیه ایدینا الباطنة لاایدینا الداثرة فقط، و بسطنا انفسنا بین یدیه و تضرعنا الیه طلباً لکشف هذه المسألة و امثالها (ص۲۸٤ ج۱ اسفار).
و نیز فرمود: ان مسألة کون النفس عاقلة لصور الاشیاء المعقولة من اغمض المسائل الحکمیة الخ (ص ۲۷۸ ج۱ اسفار).
ح ـ و دیگر جوهر بودن علم و عمل و انسان‌سازی آنهاست به این معنی که علم و عمل عرض نیستند بلکه جوهر و انسان‌سازند، علم سازنده روح و عمل سازنده بدن است و همواره در همه عوالم بدن آن عالم مرتبه نازله نفس است که بدنهای دنیوی و اخروی در طول یکدیگرند و تفاوت

به نقص و کمال است و ادله عقلی و نقلی براین امر نیز قائم است، و این امر با امر ششم مؤید و متمم یکدیگرند.

ط ـ و دیگر جز انفس علم و عمل بودن است چه جزا در طول علم و عمل است و ادله عقلی ونقلی برآن قائم است و این امر نیز با امر هشتم و ششم مکمل یکدیگرند.

ی ـ و دیگر این که ملکات نفس مواد صور برزخی‌اند، یعنی هرعمل صورتی دارد که در عالم برزخ، آن‌عمل برآن صورت، برعاملش ظاهر می‌شود که صورت انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیاست و همنشینهای او از زشت و زیبا همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار ملکات اوست که در صقع ذات او پدید می‌آیند و براو ظاهر می‌شوند که‌در نتیجه انسان در این نشأه، نوع و در تحت آن افراد است، و در نشأه آخرت جنس و در تحت آن انواع است. و ازاین امرتعبیر به تجسم اعمال‌می‌کنند.

یا ـ و دیگر تکامل برزخی انسانست.

یب ـ و دیگر احوال او د رقیامت کبری است.

عالم جلیل محمد دهدار قدس سره در رساله قضا و قدر در بیان سه امر ـ ح، ط، ی ـ بیانی رسا دارد که: «از جمله ضروریات دانستن این است که هر فعلی و عملی صورتی دارد در عالم برزخ که آن فعل بر آن صورت برفاعلش ظاهر میشود بعد از انتقال او به‌عالم برزخ و جزاء همین است که انما هی اعمالکم ترد علیکم، و جزاء بما کانوا یعملون، و الناس مجزیون بأعمالهم.

و نیز باید دانست که علم انسان مشخص روح است و عملش مشخص بدن او در نشأه اخروی پس هر که بصورت علم و عمل در نشأه اخروی برانگیخته می‌شود چنانچه در اخبار و آثار وارد است به سبب خصوصیت خود که او آنست هرجا که باشد. و سر آن آنست که به موجب کریمه ولقد خلقکم اطواراً هر چیزی در وجود خود اطوار هست و هر طوری حکمی و صورتی دارد، مثلا انگور را چون در خم کنی در اول حال جوش می‌زند و تلخ می‌شود و مسکر، و در اینحال حکمش حرمت است و نجس

است و در آخر حال ترش می‌شود و اسکارش و تلخی زایل می گردد و در اینجا حکمش حلیت است و طهارت».

این بود کلام عالی مقدار دهدار که به‌نقل آن تبـرك جسته‌ایم، و به بیان واضحتر گوییم: علم و عمل عرض نیستند بلکه دو گوهر انسان سازند، چنانکه درعلم ادب هردو ازیك‌باب و از یك ماده‌اند؛ نفس انسانی بپذیرفتن علم و عمل توسع و اشتداد وجودی می‌یابد و گوهری نورانی می گردد، هر نیکبختی که بهره او از آنها بیشتر است به‌حسب وجود انسان‌تر است و وزن انسانی او فزون‌تر است.

علم سازنده و مشخص روح انسانی، و عمل سازنده و مشخص بـدن انسانی در نشئات اخروی است و انسان از آن حیث که انسان است خوراك او علم نافع و عمل صالح است. و هر کس به صورت علم و عمل خود در نشأت اخروی برانگیخته می‌شود چه اینکـه روح غیر از بـدن عنصری محسوس است و او را بدنهای در طول هم به وفق نشأت اخـروی است و تفاوت ابدان و نشئات به نقص و کمال است.

و جز انفس علم و عمل و درطول آنها است. و هر کس در تحصیل علم و عمل، زرع و زارع و مزرعه و بذر خود است. و صورت هرانسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیا است که الدنیا مزرعة الآخره.

ولذات و آلام او همـه انحای ادراکات اوست. و همنشینهای او از زشت و زیبا همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار ملکات اوست کـه ملکات نفس مواد صور برزخی‌اند لذا انسان که در اینجا نـوع است و در تحت او اشخاص است، در آن نشأه جنس است و در تحت او انواع است و آن انواع صور جوهریه‌اند که از ملکات نفس تحقق می‌یابند و از صقع ذات نفس بدر نیستند. و به‌عبارت دیگر عود ارواح به سوی آن چیزهایی است که از آنها خلق شده‌اند. و صورت برزخی او را جسد مثالی و بـدن مکتسب گویند، پس بدن اخروی تجسم صور غیبی است.

و قیامت هر کس قیام کرده و حساب او رسیده است. و باطن انسان

در دنیا عین ظاهر او در آخرت می گردد که یوم تبلی السرائر است، واینها همه تمثل و تجسم علوم و اعمال است.

و موت عدم انسان نیست بلکه در حقیقت جدائی انسان از غیرخودش است که اضافات و انتسابات اعتباری با این و آن داشت و همه در واقع غیر از او بودند، از آنها منقطع گردید.

چگونه نفوس معدوم می گردند و حال آنکه در سر و سرشت آنها محبت وجود و بقاء و کراهت عدم و فناء سرشته شده است؟! و هر کس از مرگ می‌ترسد در واقع از خودش می‌ترسد.

مرگ هریك ای پسرهمرنگ اوست | آینه صافی یقین همرنگ روست
ای که می‌ترسی زمرگ اندر فرار | آن زخود ترسانی ای‌جان هوش‌دار
زشت روی تست نی رخسار مرگ | جان تو همچون درخت‌ومرگ برگ
از تو رسته است ارنکویست اربدست | ناخوش‌وخوش‌هم‌ضمیرت‌ازخودست
گر به خاری خسته‌ای خود کشته‌ای | ور حریر و قز دری خود رشته‌ای

و چون موت فناء و عدم نیست بلکه جدایی انسان از غیر خودش و انتقال او از نشأه دیگر است، در آیات قرآنی تعبیر به وفات شده است نه فوت، و وفات اخذ شیء بتمامه است و توفاه الله ای قبض روحه، و اگر احیاناً در روایتی تعبیر به فوت شده است تعبیر راوی است نه نبی و وصی، و جناب شهید ثانی قدس سره دردرایه (ص١٦) فقط حدیث‌شریف من کذب علی متعمداً فلیتبوأ مقعده من‌النار را متواتر لفظی دانسته است آن‌هم به‌این عبارت که یمکن ادعاء تواتره.

و وزان قبر در این نشأه و نشأه آخرت وزان انسان در نشأتین است یعنی چنانکه انسان در این نشأه افراد متشابه و متماثل‌اند و در آن نشأه به حسب علوم و افعالشان به‌صور مختلفه‌اند، قبرهای این نشأه نیز افراد متشابه‌اند، اما قبرهای آخرت قبری روضه‌ای از ریاض جنت است و قبری حفره‌ای از حفره‌های ناراست.

در سایر مسفورات ما در هریك از امور مذکوره با براهین و حجج

عقلی و نقلی به‌تفصیل بحث شده است لذا در اینجا به ذکر بعضی از آیات و روایات تبرك می‌جوییم:

اـ ولا تجزون الا ما کنتم تعملون (یس ۵۵) هل یجزون الا ما کانوا یعملون (اعراف ۱۴۸) هل ثوب الکفار ما کانوا یفعلون (آخر مطففین) مشابه این آیات کریمه چند آیت دیگر نیز هست، که مثلا نفرمود: بما کنتم تعملون، یا مما کنتم تعملون، برای اینکه افاده فرماید جزاء نفس عمل است.

بـ قال یا نوح انه لیس من اهلك انه عمل غیر صالح (هود ۴۶) آیه کریمه انسان را نفس عمل معرفی کرده است که آن فرزند ناصالح عمل غیر صالح است، و تقدیر کلمه ذوکه انه ذوعمل غیر صالح، غیر مرضی است. و قرائت عمل به صورت فعل ماضی و نصب غیر، مرجوح است زیرا قرائت مشهور که از هرحیث بهترین قراءات است قرائت حفص و ابوبکر از عاصم است. مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان در ضمن تفسیر آیه چهارم تحریم: واظهره الله علیه عرف، الآیه فرموده است که قرائت حفص ازعاصم، قرائت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام است مگر در ده کلمه و هم آنجناب و مرحوم علامه حلی در تذکرة الفقهاء فرمودند: آن ده کلمه را ابوبکر در قرآن آورده است که‌روایت ابوبکر ازعاصم کاملا همان‌قرائت امیرالمؤمنین علیه‌السلام است، در منتهی فرمود: اضبط هذه القراءات السبع عند ارباب البصیرة هو قرائة عاصم بروایة ابی‌بکر بن عیاش، و در تذکره فرمود: ان هذا المصحف الموجود الآن هومصحف علی علیه‌السلام. و بقرائت هردوانه عمل غیر صالح به‌فتح میم و تنوین لام و رفع غیر است. پس بدانکه جنت و نار در ارواح‌اند نه ارواح در جنت و نار، بلکه در اطلاق کلمه درکه مشعر به ظرفیت است خیلی دقت باید. پس بدانکه جنت و نار را در همه عوالم مظاهر است.

ج ـ جزاء وفاقا (نبأ۲۶) می‌فرماید جزاء موافق اعمال و عقایداست. وفاق مصدر دوم باب مفاعله از وفق است و مفاعله بین دوچیز است یعنی عمل را باجزاء و جزاء را باعمل موافقت است کلما رزقوا منها من ثمرة رزقاً قالوا هذا الذی رزقنا من قبل و أتوا به متشابهاً (بقره ۲۵).

چون رکوعی یا سجودی مرد کشت / شد در آن عالم سجود او بهشت
چون که پرید از دهانش حمد حق / مرغ جنت ساختش رب الفلق
چون زدستت رست ایثار زکوة / گشت این‌دست‌آنطرف نخل‌ونبات
آب صبرت آب جوی خلد شد / جوی شیر خلد مهر تست وود
ذوق طاعت گشت جوی انگبین / مستی و شوق تو جوی خمر بین
چون زدستت زخم بر مظلوم رست / آن درختی‌گشت ازآن زقوم‌رست
چون زخشم آتش تودر دلها زدی / مایهٔ نار جهنم آمدی
خشم تو تخم سعیر دوزخست / هین‌بکش‌این‌دوزخت‌راکاین‌فخست
این سخنهای چو مار و کژدمت / مار و کژدم گردد و گیرد دمت
ای دریده پوستین یوسفان / گرگ‌برخیزی ازآن خواب‌گران
گشت گرگان آن‌همه خوهای تو / می‌درانند از غضب اعضای تو
وعده فردا و پس‌فردای تو / انتظار حشرت آمد وای تو

د ـ ولاتقولوا لمن‌یقتل فی‌سبیل‌الله اموات بل‌احیاء ولکن لاتشعرون (بقره ۱۵۱). قاضی ناصربن عبدالله بیضاوی متوفی ۶۸۵ هـ ق در تفسیر گرانقدرش به‌نام انوار التنزیل و اسرار التأویل در تفسیر همین آیه کریمه افاده فرمود: فیها دلالة علی ان الارواح جواهر قائمة بانفسها مغائرة لما یحس به من البدن تبقی بعدالموت دراکة و علیه جمهور الصحابة والتابعین و به نطقت الآیات والسنن.

این کلام بیضاوی را خیلی قدر و مرتبت است و اگر وی را در تفسیرش جز این مطلب مهم کلامی نبود در ارزش کتابش کافی بود. گوید آیه دال است براینکه ارواح جواهر قائم بذات خود، و مغایر با این ابدان محسوس، و بعد ازمرگ باقی و دراکند، و جمهور صحابه و تابعین براین عقیدت بودند، و آیات و سنن بدان ناطقند.

ه ـ صدوق رضوان‌الله علیه در حدیث چهارم مجلس اول امالی به اسنادش روایت کرده است که قیس‌بن عاصم گفت با جماعتی از بنی‌تمیم به حضور رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله رسیدیم، پس گفتم ای پیغمبر خدا به ما

اندرزی بفرما تا از آن بهره بریم که ما گروهی هستیم در بیابان بسرمی‌بریم، رسول‌الله (ص) فرمود:

یا قیس ان مع‌العزذلا، ومع الحیوة موتاً، و ان مع الدنیا آخرة، وان لکل شیء رقیبا، و علی کل شیء حسیباً، و ان لکل اجل کتابا، و انه لابد لك من قرین یدفن معك وهوحی، و تدفن معه و انت میت، فان کان کریماً اکرمك، و ان کان لئیماً اسلمك، ثم لایحشر الا معك، ولا تحشر الا معه، ولا تسئل الاعنه، فلاتجعله الاصالحاً، فانه ان‌صلح آنست به،و ان‌فسد لاتستوحش الا منه، و هو فعلك.

این حدیث شریف اگرچه همه آن نور است، و هرجملـه آن بابی از حقیقت را به‌روی انسان می گشاید: و برای اهل سر به سری اشارت‌می کند، مع‌ذلك باید در این چند جمله دقت و تأمل بسزا کرد که فرمود: با دنیا آخرت است، نفرمود بعد دنیا آخرت است تا آخرت در طول زمـانی دنیا قرار گیرد. وفرمود قرینی که باتو دفن می‌شود حی است‌و محشور نمی‌شوی مگر بااو، و وحشت نمی کنی مگر از وی به‌خصوص که در آخر فرمود: آن قرین فعل تو است.

و ــ لیس للانسان الا ماسعی (نجم ٤٠) برای انسان نیست مگر آنچه راکه سعی کرده است یعنی سعی او خود اوست او هرچه آموخت همانست و هرچه سعی کرد و کسب کرد و عمل کرد همان. پس انسان همان علم و عمل خود است که علم و عمل جوهرند نه عرض. سبحان‌الله، سعی حرکت است و حرکت اضعف مقولات تسع عرضیه و از چنین عرض بغایت ضعیف ناپایدار، گوهری دائمی باذن‌الله تعالی ببار آید که گوهرهای شب‌چراغ را با منزلت او نسبت سهابه شمس است بلکه چه جای نسبت که آن صعوۀمه:وبه حدود است، و این عنقای مطلق از قیود.

این عـرضها نقـل شد لـون دگـر حشر هـر فـانی بـود کـون دگر
وقت محشرهرعرض را صورتی است صورت هریك عرض را رؤیتی است

ر ــ ثقةالاسلام کلینی درباب ادخال سرور کتاب ایمان و کفر کافی

(ص۱۵۳ ج۲ معرب) به اسنادش از امام صادق علیه‌السلام روایت فرموده است که:

ان المؤمن اذا خرج من‌قبره خرج معه مثال من قبره یقول له ابشر بالکرامة من‌الله والسرور فیقول له بشرك الله بخیر، قال ثم یمضی معه یبشره بمثل ما قال، واذا مر بهول قال لیس هذالك، و اذا مر بخیر قال هذالك فلایزال معه یؤمنه مما یخاف و یبشره بما یحب حتی یقف معه بین یدی الله عزوجل فاذا امر به الی الجنة قال له المثال: ابشر فان الله عزوجل قدامر بك الی الجنة، قال: فیقول: من انت رحمك‌الله تبشرنی من حین خرجت من قبری و آنستنی فی‌طریقی و خبرتنی‌عن ربی؟ قال: فیقول: اناالسرور الذی کنت تدخله علی اخوانك فی‌الدنیا خلقت منه لابشرك و اونس وحشتك.

و نیز در همان باب از امام صادق (ع) روایت کرده است که: من ادخل‌علی مؤمن سروراًخاق‌الله عزوجل من‌ذلك‌السرور خلقاًفیلقاه عندموته فیقول له ابشر یا ولی‌الله بکرامة من‌الله و رضوان، الحدیث.

از اینگونه روایات که بطون و اسرار آیات قرآنی‌اند از اهل‌بیت عصمت‌و وحی که مرزوق به‌علم لدنی‌اند بسیار است که دلالت دارند براینکه ملکات نفس مواد صور برزخی‌اند. چنانکه مثال در جواب گفت: خلقت‌منه، یعنی من از سرور آفریده شدم و ماده خلقت من سرور است، این سرور در مقع نفس فاعل آنست که در حدیث قبل، رسول‌الله (ص) به قیس فرمود: هو فعلك و این مثال را خداوند از آن ملکه خلق فرموده است. و شخص فاعل ماده این مثال را از دنیا با خود برده است که الدنیا مزرعة الآخره پس هرکس زرع و زارع و مزرعه خود است و هرکسی آن درود عاقبت کار که کشت. آن ملکات مانند روح‌اند و این صور مانند اجساد و روح الارواح نفس آدمی است.

در آیه کریمه فتمثل لها بشرا سویا (مریم ۱۹) هم در تمثل و هم در لها تدبر لازم باید که مفتاح حل مشکلات اینگونه مسائل است. زبان‌لها این است که تمثل حقایق برای ذات نفس مستعد است و تمثلات هرکس اختصاص به‌او دارد، توصد حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

پوشیده نیست که این گونه معجزات قولی را بعد از قرآن و پیغمبر خاتم (ص) از هیچ صحابه و تابعین و علمای بعد از آنان، به جز از ائمه اثنی‌عشر امامیه علیهم‌السلام، روایت نشده است و تنها همین معجزات قولی در حقانیت امامت الهیه آنان کافی است.

نفس ناطقه انسانی را مقام فوق تجرد است

نفس ناطقه انسانی را مقام فوق تجرد است یعنی علاوه‌بر اینکه او را تجرد برزخی درمقام مثال مقید، و تجرد عقلانی درمقام ادراك معانی‌مطلقه و حقایق مرسله است؛ مقام فوق تجرد نیز هست که برای او حد یقف نیست. مرحوم آخوند در فصل سوم باب هفتم نفس اسفار فرموده است:

ان النفس الانسانیة لیس لها مقام معلوم فی‌الهویة، ولا لها درجة معینة فی‌الوجود کسائر الموجودات الطبیعیة والنفسیة والعقلیة التی کل له مقام معلوم بل النفس الانسانیة ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشئات سابقة ولا حقة ولها فی کل مقام و عالم صورة اخری.

و لازمه فوق تجرد بودن، این است که نفس مجرد از ماهیت است؛ چنانکه مجرد از ماده و احکام ماده در مقام تعقل است.

مشاء فقط تجرد نفس ناطقه را از ماده ثابت کرده‌اند و تجرد ازماهیت را فقط در واجب تعالی گفته‌اند، اما در حکمت متعالیه فوق تجرد نفس یعنی تجرد از ماهیت نیز ثابت شده است که او را حد یقف نیست و ماهیت حکایت از ضیق حد وحصر وجودی چیزی می کند، و چون موجودی‌بسیط عاری از ماهیت باشد اورا مقامی معلوم نیست که در آن مقام توقف کند، و به‌همین بیان نفس فوق مقوله است زیرا که موجود مجرد از ماهیت وجود است و وجود نه جوهر است و نه عرض.

موحوم حاجی در منظومه گوید:

وانها بحت وجـود ظل حق　　　عندی وذافوق التجرد انطلق

توضیحاً گوییم: نفس گوهری بسیط و وجود بحت و ظل وجود حق تعالی است که موجودی مجرد از ماهیت است یعنی احکام وجود بر اوغلبه

دارد و آثار ماهیت در آن مندك است، چه ماهیت حکایت از حد و قصور شیء و ضعف و نقص آن دارد و حال اینکه نفس را حد یقف نیست لذا حد منطقی برای او نیست هرچند اورا نسبت به‌مافوقش حد به‌معنی نفاد است، بنابراین ترکیب از جنس و فصل و مشابه آن براو صادق نیست زیرا مرکب از جنس و فصل همان ماهیت است، تا چه رسد ترکیب از ماده و صورت که جسم را است. و چون مجرد از ماهیت است فوق مقولت است زیرا موجود مجرد از ماهیت وجود است و وجود نه جوهر است و نه عرض یعنی فوق مقولت است.

ادله تجرد نفس، همین‌قدر عاری بودن گوهر نفس ناطقه را از ماده و احکام آن باحفظ مراتب تجرد، اثبات می کنند و نتیجه می‌دهند که پس‌از انقطاع نفس از بدن عنصری، بوار و هلاك در او راه ندارد. در این معنی و حکم تجرد با دیگر مجردات شریك است، اما مجردی است که او را حد یقف نیست سخنی فوق تجرد است و حکم اختصاصی او است.

در این مطلب سامی اعنی مقام فوق تجرد بودن نفس، به اهدای‌بعضی از مواریث علمی وسائط فیض الهی تشرف می‌یابیم:

۱ـ برهان المتألهین امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام فرمود: کل وعاء یضیق بما جعل فیه الا وعاء العلم فانه یتسع.

یعنی هر ظرف به‌آنچه که در او نهاده شد گنجایش او تنگ می‌شود، مگر ظرف علم که گنجایش او بیشتر می گردد.

هریك از ظرفهای جسمانی را حد معینی است که گنجایش آنها را تحدید می کند، مثلا پیمانه‌ها و برکه‌ها و دریاچه‌ها و دریاها هریك را اندازه‌ایست که بیش از آن اندازه آب را نمی‌پذیرند، به خلاف نفس ناطقه انسانی که هرچه مظروف او که آب حیات علوم و معارف است در او ریخته شود سعه وجودی و ظرفیت ذاتی و گنجایش او بیشتر و برای فرا گرفتن حقائق بیشتر آماده‌تر می‌شود.

پس این برهان نازل از بطنان عرش تحقیق ناطق است که نفس‌ناطقه علاوه‌بر اینکه موجودی عالی از جسم و جسمانیات، و عاری از احکام نشأهٔ

طبیعت است، بیان مقام فوق تجرد نفس نیز هست که مجرد از ماهیت هم هست و اورا حد یقف نیست و گوهری فوق مقوله است زیرا مجرد بودن موجودی از ماده غیر از مجرد از ماهیت بودن او و عدم وقوف او درحدی و مقام است.

این است معنی صحیح کلام امام علیه‌السلام که به اختصار تقریر کرده‌ایم نه آنکه ابن ابی‌الحدید در شرح آن یکی از ادله تجرد نفس ناطقه را که از حکمای پیشین نقل کرده است و آنرا بدون مناسبت و یا به ادنی مناسبت بیان منطق امام (ع) قرار داده است.

ب ـ صدوق قدس سره در من‌لایحضره الفقیه از امیرالمؤمنین (ع) روایت کرده است که در وصیت به فرزندش محمدبن حنفیه فرمود: اعلم ان درجات الجنة علی عدد آیات القرآن فاذا کان یوم القیامة یقال لقاریء القرآن اقرأ وارق.

ج ـ ثقةالاسلام کلینی ـ قدس سره ـ در کتاب فضل القرآن کافی به اسنادش از حفص از امام هفتم موسی‌بن جعفر علیهما‌السلام روایت کرده است که امام به حفص فرمود:

یا حفص من‌مات من اولیائنا و شیعتنا ولم یحسن القرآن علم فی قبره لیرفع الله به من درجته فان درجات الجنة علی قدر آیات القرآن یقال له اقرأ وارق فیقرأ ثم یرقی.

این دو حدیث شریف من‌حیث‌المجموع مفید چند مطلب مهم‌اند:

۱ـ یکی اینکه درجات بهشت غیرمتناهی است زیرا آیات قرآن غیر متناهی است به بیان خود قرآن و لوان مافی‌الارض من شجرة اقلام والبحر یمده من بعده سبعة احرف مانفدت کلمات‌الله ان الله عزیز حکیم (لقمان ۲۸). و در ماده جمع مجمع طریحی ره آمده است که: روی عنه (ص) انه قال: ما من حرف من حروف القرآن الا وله سبعون الف معنی. آیات قرآن که درجات آنست کلمات الله‌اند و کلمات الله را نفاد نیست.

ب ـ و دیگر اینکه قرائت درهر عالم به‌صورتی خاص به‌همان عالم است که قرائت لفظی این نشأه عنصری ظل ادنای قرائتهای اخروی است،

چنانکه جمیع آثار و احوال این نشأه أمثله و اظلال عوالم ماورای آنند.

ج ـ و دیگر اینکه انسان رامقام فوق تجرد است که اقرأ وارق، وفقط نفس ناطقه را قابلیت چنین ارتقاء است.

د ـ و دیگر اینکه به انسان مستعد در قبر خودش، تعلیم قرآن داده میشود پس مراد ازقبر، این قبر عالم طبیعت که حفره‌ای از ارض است نیست، این قبر طبیعی قشری و ظل و نمودی از قبرهای انسان است. در کافی ثقةالاسلام کلینی به اسنادش از عمربن یزید روایت کرده است که‌قال: قلت لابی عبدالله (ع) انی سمعتك و انت تقول کل شیعتنا فی‌الجنة علی ما کان منهم؟ قال (ع): صدقتك، کلهم والله فی‌الجنة. قال: قلت جعلت فداك ان الذنوب کثیرة کبار، فقال (ع): اما فی‌القیامة فکلکم فی‌الجنة بشفاعة النبی المطاع او وصی النبی، ولکنی اتخوف علیکم فی‌البرزخ، قلت و ما البرزخ؟ قال: القبر منذحین موته الی یوم القیامة (وافی ص ٩٤ م ۱۳).

هـ و دیگر اینکه انسان غیر کامل را پس از این نشأه تکامل برزخی است، چنانکه همین حدیث عمربن یزید نیز برآن دلالت دارد. تکامل برزخی به‌حکم محکم روایات صادره از بیت وحی مسلم و بی‌دغدغه است، و از حیث اقامه برهان عقلی برآن، ازاهم مسائل حکمت متعالیه است. شیخ رئیس در جمع بین جهتین بحث در این مطلب اهم دریك جای تعلیقات گوید: لابرهان علی ان النفوس الغیر المستکملة اذا فارقت یکون لها مکملات، کما یعتقد بعضهم ان نفوس الکواکب مکملة لها و ان تلك‌النفوس المقارنة مکملة لها. و کذلك لابرهان علی ان النفوس الغیر المستکملة اذا فارقت لایکون لها بعد المفارقة مکملات (ص۸۷).

و در جای دیگر تعلیقات گوید: الجسم‌شرط فی‌وجود النفس لامحالة، فاما فی‌بقائها فلاحاجة لها الیه، ولعلها اذا فارقته ولم تکن کاملة کانت لها تکمیلات من‌دونه اذلم یکن شرطاً فی تکمیلها کماهو شرط فی وجودها. (ص۸۱).

چنانکه از زبان قرآنهای ناطق، آیات قرآن تعبیر به درجات شده است، تعبیر به خزائن نیز شده است؛ که هرآیه به‌تنهایی خزینه‌ای از خزائن

الهی است، چنانکه کلینی رضوان‌الله تعالی علیه در کتاب فضل القرآن کافی به اسنادش از زهری روایت کرده است که قال: سمعت علی‌بن الحسین علیهماالسلام یقول: آیات القرآن خزائن فکلما فتحت خزانة ینبغی لك ان تنظر ما فیها.

و درجات قرآن همه حکمت بلکه حکیم است یس والقرآن الحکیم و حکمت بهشت است کمافی‌المجلس الواحد والستین من‌امالی الصدوق ـ ره ـ قال رسول‌الله (ص) لعلی‌بن ابی‌طالب: یاعلی انا مدینة الحکمة وهی‌الجنة و انت یا علی بها.

پس به آن اندازه که از این درجات ارتقاء یافته‌ای بـه همان اندازه قرآنی و به‌همان اندازه خزائن الهی هستی و به همان اندازه بهشتی، یؤتی الحکمة من یشاء و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیراً و ما یـذکر الا اولوا الالباب (بقره ۲۷٤).

امام علیه‌السلام فرمود: درجات بهشت برعدد آیات قرآن، و بر قدر آیات قرآن است، و فرمود: هرمقامی از مقامات قرآن را قرائت کرده‌ای توقف مکن و بالا برو که آنرا مقامات دیگر است و خبرهائی است.

نفس در مقام قلب در تقلب و تطور است که هردم تجلیات الهیه بدون تکرار در تجلی، براو فائض می‌شود این قلب عارف بالله است که کشیك نفس می کشد و پاسبان حرم دل است و در مقام قلب است. شیخ کبیر محیی الدین عربی در ترجمان الاشواق گوید:

لقد صار قلبی قابلا کل صورة — فمرعی لغزلان، و دیر لرهبان
وبیت لأوثـان و کعبة طائف — و الواح توراة و مصحف قرآن

این قلب عارف است زیرا قلب غیر عارف به اصطلاح خـواص قلب نیست، هرچند درنزد عوام قلب است سلطان بحث قلب رافص شعیبی فصوص الحکم حائز است چنانکه هرفص از فصوص بیست و هفتگانه آن در بیان یك مقام اعلای مقامات انسانی است هرچند مطالب عالیه بسیار دیگری در اثنای هرفص مستفاد است در فص اسحاقی از عارف بسطامی در بیان قلب نقل کرده است که:

لوان العرش و ماحواه مأة الف الف مـرة فی زاویة من زوایـا قلب العارف ما احس به.

عارف مذکور از مقام قلب خود اخبار کرده است، لذا شیخ بعد از آن فرمود: هذا وسع ابی‌یزید فی‌عالم الاجسام، بل اقول لوان مالایتناهی وجوده یقدر انتهاء وجوده مع العین الموجدة له فی زاویة من زوایا قلب العارف ما احس بذلك فی‌علمه فانه قد ثبت ان القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف بالری فلوا متلی ارتوی.

فصل شانزدهم طرف اول مرحله دهم اسفار (ص ۲۹٤ ج۱) به این عنوان است که: فی امکان التعقلات الکثیرة فی‌النفس دفعة واحدة. این فصل رفیع ذوالقدر به اعتلای فهم خطاب محمدی (ص): انا انزلناه فی لیلة القدر، ارشاد می‌نماید. آری انسان کامل مؤید به‌روح‌القدس که لایشغله شأن عن شأن براثر استشراف و استشراق بـه انوار قاهـره به‌خصوص بـه نورالانوار طی زمان می‌نماید چنانکه درآنی سریع‌تر از انتقال حسی راه چندین هزار ساله را می‌پیماید.

سبحان‌الله، سعه و شرح صدر یك انسان امی تا چه اندازه است که کتاب عظیم الهی قرآن فرقان را به‌طور انزال که نزول دفعی است، یکبارگی‌از حقیقة الحقائق خداوند عالم اخذ کند؟!

الم نشرح لك صدرك، انا انزلناه فی‌لیلة القدر.

خواجه ابوالهیثم احمدبن حسن جرجانی که از دانشمندان قرن‌چهارم هجری است در قصیده رائیه‌اش که در سؤالات علوم عقلیه است گوید:

چرا چو تن زغذا پر شود نگنجد نیز
الم‌رسدش چوافزون کنی براین مقدار
وگوهری دگر آنجاکه پرنگردد هیچ
نه از بنی و نه از پیشه و نه از اشعار

الحمدلله که در مبارك سحر لیلهٔ چهارشنبه هفدهم ربیع‌المود ۱٤۰۲ ه ق، مطابق بیست و سوم دیماه ۱۳٦۰ ه ش، شب فرخنده میلاد خاتم انبیاء صلی‌الله علیه وآله، و وصی او صادق آل محمد علیه الصلوة والسلام که به

ترقیم این رساله «انه الحق» به‌عنوان یادنامه مفسر کبیر آیت علم و دین فخر اسلام استاد علامه طباطبائی رضوان‌الله تعالی علیه کـه شب شصتم از رحلت آنجناب بود اشتغال داشتم، مثال مبارکش با سیمای نورانی که از سیماهم فی وجوههم من اثر السجود حکایت می‌فرمود، برایم متمثل شد، و تفقدی فرمود که با لهجه‌ای شیرین و دل‌نشین از طیب طویت و حسن‌سیرت و سریرتم بشارتم داد، تا چند لحظه‌ای در حضور انورش مشرف بـودم، و چون به خود آمدم تعبیر رفت که این تحفه و هدیه «انه الحق» مـرضی خاطر آن متأله به حق است، و براین صحیفه عمل چند روزه‌ام به رسم‌عیدی عید سعید میلاد نبی‌و وصی مهر قبول خورده است افاض‌الله علینا من‌برکات انفاسه النفیسة، و این ابیات ناقابل از طبع خامل و فائل قائل آن به یـاد مرحوم استاد علامه طباطبائی، برخاسته است، تا چه قبول افتد و چه درنظر آید:

صبا به کوی عزیـزان روضهٔ رضوان
سلام مـا به حضور عزیز مـا برسان
حضور قدسی قـدیس عیسوی مشرب
که‌مرده‌زنده نمودی به‌حکمت وعرفان
حضور فخـر اماثـل جناب عـلامه
حضـور صدر افـاضل مفسر قـرآن
حضور نور دل و دیدگان اهـل ولا
حضـور صاحب تفسیر فـرد المیزان
حضور مـالك درج نهـایة الحکمـه
حضور سالك مجذوب اولیای زمـان
پیام ما برسانش که ای فرشته خصال
که‌ای‌خجسته فعال و که‌ای ستوده بیان
به‌بین تفاوت ره از کجاست تا به‌کجا
تورا است شادی وصل ومرا غم‌هجران

لقای روی توام آنزمان که شد حاصل
نمـوده‌ام بـه حقیقت زیـارت انسان
ز امهـات و اصول مجـالس فیضت
رسیده‌ایـم بـه معنی واقـع احسان
سکوت تو همه فکرو کلام تو همه‌ذکر
بیان تو همه بکر و نوشته‌ات برهان
به حکمت نظری بوعلی و تـوصنوان
به حکمت عملی بوسعیـد و تـوسیان
دراست تو به معیار خواجه و صدرا
قداست تو نمـودار بـوذر و سلمان
اشارت تـو نجات و عبارت تـو شفا
روایت تو نصوص روایت و قـرآن
عنایت تو فتوحات فیض عین حیات
حکایت تـو فیوضات جـلوهٔ سبحان
ز عقل کل پدری و ز نفس کل مادر
سزا است مثل‌تو فرزند حی‌بن یقظان
فغان و آه که نشناختیم قـدر تو را
گرفت از کف ما نعمتی چنین، کفران
کنون به سوگ تو بنشسته‌ایم درحسرت
کنون زدوری تو اوفتاده در حرمان
نه من زهجر تو اندر خروش وافغانم
که در خروش و فغانست خطهٔ ایران
قیامتی شده برپا به قم که واهمه گفت
مگر که زلزلت الارض‌را رسیده زمان
مگر که یونسی اندر دهان ماهی شد
مگر که نوح‌به‌کشتی نشست در طوفان

مگر که مه به محاقش رسید ناهنگام
مگر که نیراعظم به‌ظل شده است نهان
مگر که عرش برین برزمین فرود آمد
و یا جنازه علامه شد به عرش روان
صدای ضجه مرد و زن و صغیروکبیر
ز ارتحـال چنان عـالم عظیم الشأن
قلم شکسته و دل خسته و زبـان بسته
چگونه وصف تورا مثل‌من کند عنوان
زدرس وبحث‌وزتعلیم وتربیت تاهست
سخن، فیوض الهی تو را رسد هرآن
تو جان جان حسن‌زاده کی روی ازیاد
اگر چه پیکرت از دیـدگان شده پنهان

آیةالله علامه طباطبائی در آخر ذی‌الحجه ۱۳۲۱ ه‍ ق در تبریز دیده به جهان گشود، و در صبح یکشنبه ۱۸ محرم‌الحرام ۱۴۰۲ ه‍ ق مطابق ۲۴ آبان ۱۳۶۰ ه‍ ش، در ارض اقدس قم که هنالك الولایة لله‌الحق، ندای حق را لبیك گفت و به‌خطاب یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربك راضیة مرضیة فادخلی فی‌عبادی وادخلی جنتی، مخاطب شد. و بـه محض اخبار رحلت آنجناب از اطراف و اکناف، از دور و نزدیك به قم روی آوردندکه لاجرم تشییع جنازه به فردای آن روز موکول شد و با امـامت حضرت آیةالله حاج‌سید محمدرضای گلپایگانی دامت برکاته الوافرة بر آن‌مرحوم نماز گذاردند، و پیکر شریفش مقارن ظهر روز دوشنبه ۱۹ محرم در مسجد بالاسر حرم مطهر حضرت ستی فاطمه معصومه بنت باب الحـوائج الی‌الله موسی‌بن جعفر علیهم‌السلام به خاك سپرده شد. رضوان‌الله علیه.

معرفت نفس

ا ـ سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انـه الحق (فصلت آیه ٥٤)

ب ـ یا ایها الذین‌آمنوا اتقوالله ولتنظر نفس ماقدمت لغد واتقوالله ان‌الله خبیر بما تعملون ولا تکونوا کالذین نسواالله فانسیهم انفسهم اولئك هم‌الفاسقون لایستوی اصحاب النـار و اصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون (آخر حشر) پاداش کسانیکه خدا را فراموش کرده‌اند این‌است که خداوند آنانرا از خودشان فراموشی می‌دهد.

ج ـ استحوذ علیهم الشیطان فانسیهم ذکرالله اولئك حـزب‌الشیطان الا ان حزب الشیطان هم الخاسرون (آخر مجادله) شیطان که بر کسی دست یافت او را از یاد خدا فراموشی می‌دهد.

د ـ نسواالله فنسیهم (توبه ٦٧) مرحـوم آخـوند در اسرار الآیات (ص٤ چاپ سنگی) فرمود: و هذا بمنزلة عکس النقیض لقوله (ع): من عرف نفسه فقد عرف ربه.

ه ـ یوم تجد کل نفس ما عملت من‌خیر محضرا و ما عملت من سوء تودلو ان بینها و بینه امداً بعیداً (آل عمران ۳۰).

و ـ واتقوا یوماً ترجعون فیه الی‌الله ثم توفی کل نفس ما کسبت وهم لایظلمون (بقره ۲۸۰) این آیه آخرین سفارش خداوند عالم به بندگانش است.

در تفسیر مجمع‌البیان طبرسی، و کشاف زمخشری، واتقان سیوطی و در دیگر تفاسیر اجلاء علماء آمده است که: عن ابن عباس والسدی ان قوله تعالی واتقوا یوما الآیة، آخر آیة نزلت من الفرقان علی رسول‌الله (ص) و ان جبرئیل (ع) قال له: ضعها فی رأس الثمانین.و المأتین من البقرة. و هذا القول کانما اجماعی و انما الاختلاف فی‌مدة حیاة رسول‌الله (ص) بعد نزولها فعن ابن عباس انه (ص) عاش بعدها احداً و عشرین یوما، و قال‌ابن جریح: تسع لیال؛ و قال سعیدبن جبیر و مقاتل: سبع لیال، و فی‌الکشاف قیل: ثلاث لیال.

آنکه فرمودند: جبرئیل (ع) به رسول‌الله (ص) عرض کرد این آیه را در رأس دویست و هشتاد سوره بقره قرار بده، این تنصیص اختصاص به همین یك کریمه ندارد، بلکه در تمام آیات قرآن این حکم محکم حاکم است. یعنی ترتیب سور و وضع آیات در مواضعشان به همین صورت قرآن مابین الدفتین که اول آن فاتحه و آخر آن ناس است، همه به فرمان وحی الهی است زیرا که تنزیل قرآن که نزول تدریجی آنست به وفق انزال قرآن که نزول دفعی آنست به طبق قرآن لوح محفوظ است، بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ (بروج ۲۳).

اناانزلناه فی‌لیلة‌القدر، انانحن نزلناعلیك القرآن تنزیلا (انسان۲٤)

رساله‌ای به‌نام «التبیان فی‌عدم تحریف القرآن» در این موضوع نوشته‌ایم که در جلد دوم تکمله منهاج البراعه فی شرح نهج‌البلاغة به طبع رسیده است شاید حائز مطالبی در موضوع مذکور باشد.

ز ــ علم‌الهدی سید مرتضی (متوفی ٤۳٦ ه ق) در غرر و درر (ص ۳۲۹ ج۲ ط مصر) از رسول‌الله (ص) روایت کرده است که آن جناب فرمود: اعلمکم بنفسه اعلمکم بربه.

ح ــ و نیز در مجلس نوزدهم آن (ص ۲۷٤ ج۱) فرمود که: ان بعض ازواج النبی (ص) سألته متی یعرف الانسان ربه؟ فقال: اذا عرف نفسه.

ط ــ شیخ رئیس ابوعلی سینا در آغاز رساله موسوم به حجج عشر گوید: و رویت عن امام الائمة امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام انه قال: من‌عرف نفسه فقد عرف ربه. و سمعت رأس الحکماء ارسطاطالیس یقول علی وفاق قول امیرالمؤمنین علیه‌السلام: ان من عجز عن معرفة نفسه فاخلق به ان یعجز عن معرفة ربه، و کیف یری‌المرأ موثقا به فی معرفة شیء من‌الاشیاء بعد ما جهل نفسه؟ الخ.

من‌عین عبارت شیخ را نقل کرده‌ام. و حدیث فوق هم از رسول‌الله (ص) مروی است و هم از امیرالمؤمنین علی (ع).

ی ــ الخبر المروی عن رسول‌الله (ص): اطلبوا العلم ولو بالصین، فسره الامام الصادق (ع) بقوله: هو علم معرفة النفس و فیها معرفة الرب

(مصباح الشریعه، قوائم الانوار ص ۵۱، مبین کرمانی ص ۲۵۲ ج۲).

حدود یك‌قرن بعد از شریف رضی جـامع نهج البلاغة ـ رضوان‌الله علیه ـ ،عالم اوحدی قاضی ناصح‌الدین ابوالفتح عبدالواحدبن محمدتمیمی آمـدی متوفی ۵۱۰ ه‍ ق، یـازده هـزار و پنجاه کلمـه از کلمات قصار امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام را به روشی خاص به ترتیب حروف تهجی به نام «غررالحکم و دررالکلام» گرد آورده است و محقق بارع آقـا جمال خوانساری متوفی ۱۱۲۵ ه‍ ق آن را به‌فارسی ترجمه و شرح نموده است. تا آنجا که نگارنده آگاه است کتابی به‌این تفصیل در جمع‌آوری کلمات‌قصار امیر علیه‌السلام تدوین نشده است. در غرر و درر آمدی بسیاری از کلمات امیرالمؤمنین (ع) در معرفت نفس آمده است که از آنجمله این چندکلمه را اهداء می‌نماییم:

یا ـ اعظم الجهل جهل الانسان امر نفسه

یب ـ اعظم الحکمة معرفة الانسان نفسه و وقوفه عند قدره.

یج ـ افضل العقل معرفة المرأ بنفسه (معـرفة الانسان نفسه، نسخة) فمن عرف نفسه عقل و من جهلها ضل.

ید ـ افضل المعرفة معرفة الانسان نفسه.

یه ـ اکثر الناس معرفة لنفسه اخوفهم لربه.

یو ـ العارف من‌عرف نفسه فأعتقها و نزهها عن کل ما یبعدها.

یز ـ الکیس من عرف نفسه و اخلص اعماله.

یح ـ المعرفة بالنفس انفع المعرفتین.

یط ـ ان النفس لجوهرة ثمینة من صانها رفعها و من ابتذلها وضعها.

ک ـ سئل علیه‌السلام عن‌العالم العلوی؟ فقال: صور عاریة عن المواد، عالیة (وفی نسخة: خالیة) عن‌القوة والاستعداد، تجلی‌لها فاشرقت، وطالعها فتلألأت، و القی فی هویتها مثاله فاظهر عنها افعاله، و خلق الانسان ذانفس ناطقة اذا زکیها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر اوائل عللها، و اذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد فقد شارك بهاالسبع الشداد.

کا ـ عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه.

کب ـ عجبت لمن ینشد ضالته وقد اضل نفسه فلایطلبها.
کج ـ غایة المعرفة ان یعرف المرأ نفسه.
کد ـ کفی بالمرء جهلا ان یجهل نفسه.
که ـ کفی بالمرء معرفة ان یعرف نفسه.
کو ـ کیف یعرف غیره من یجهل نفسه.
کز ـ لاتجهل نفسك فان الجاهل معرفة نفسه جاهل بکل شیء.
کح ـ معرفة النفس انفع المعارف.
کط ـ من جهل نفسه اهملها.
ل ـ من جهل نفسه کان بغیره (بغیر نفسه، نسخة) اجهل.
لا ـ من عرف نفسه تجرد.
لب ـ من عرف نفسه جاهدها.
لج ـ من عرف نفسه جل امره.
لد ـ من عرف نفسه عرف ربه.
له ـ من عرف نفسه فقد انتهی الی غایة کل معرفة وعلم.
لو ـ من عرف نفسه فهو لغیره اعرف.
لز ـ من‌لم یعرف نفسه بعد عن سبیل النجاة و خبط فی‌الضلال و الجهالات.
لح ـ نال الفوز الاکبر من ظفر بمعرفة النفس.

استادم مرحوم علامه شعرانی در تاریخ فلسفه در بیوگرافی سقراط فرمود: برای تحصیل باید چه‌علومی را اختیار کرد و از همه مهمتر شمرد و طریقه‌ای که درتحصیل انسان‌را بهتربه مقصود برساند چه طریقه‌ای‌است؟

سقراط خودشناسی و اخلاق را از همه مهمتر می‌شمرد.

گویند وقتی از کنار معبد دلف، عبور می کرد، دید بالای آن نوشته:

خود را بشناس

همین کلام را اساس فلسفه خود قرار داد.

فلاسفه قبل از سقراط تماماً فکر خود را متوجه این نموده بودند که عالم به چه کیفیت و از چه‌ماده تکون یافته. سقراط گفت این سخنهابیهوده است و برای ما هیچ فائده در دانستن آن نیست و آنچه برای ما مفید است آنست که بدانیم خود ما چه هستیم و برای چه آفریده شده‌ایم و سعادت ما در چیست و کاری بکنیم که برای خود و دیگران فائده داشته باشیم، لـذا گفته‌اند سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد، یعنی از مباحثی که انسان راهی به‌آن ندارد منصرف نموده وارد مباحثی شد که انسان می‌تواند اعمال نظر کند، ولیکن حقیقت این است که سقراط فلسفه را از زمین به آسمان برد زیرا که از عالم جسمانی وارد عالم روحانی شد.

در طرز بیان نیز سقراط طریقه خاصی داشت چـون معتقد نبود که استاد باید مطالب را تحقیق کرده و کامل نموده به‌شاگرد تلقین کند بلکه باید از شاگرد سؤال کرده و بااو مکالمه و مباحثه نماید تا خود شاگرد به فکر خود به کنه مطلب علمی برسد وخودش فکور و محقق شود.

سقراط در مباحثه ابتدا چند سؤال ساده که ماهرانه ترتیب داده بود ازطرف خود می‌پرسید و طرف جوابهای او را می‌داد آنگاه سقراط اورا ملزم می‌کرد که این جوابهائی که تو داده‌ای نتیجـه برخلاف مقصود تـو می‌دهد لذا می‌گویند طریقه سقراط قابله‌گی بود چون ازعقول مردم نتیجه را مانند فرزند بیرون می‌آورد.

مثلا ازطرف می‌پرسید آیـا یخ سرد است؟ او جـواب می‌داد: بلی. می‌گفت: آیا سردی ضد دارد؟ ـ بلی ـ آن ضد کدام است؟ ـ حرارت ـ آیا ممکن است یخ گرم باشد؟ ـ نه چون گرمی ضد سردی است و چیزی صفتی برضد طبیعت خود را نخواهد داشت.

باز می‌پرسید: آیا عدد سه فرد است؟ ـ بلی ـ آیا فرد ضدی دارد ؟ ـ بلی زوجیت ـ آیا ممکن است عدد سه زوج باشد؟ ـ نه زیرا که زوجیت ضد فردیت است.

بعد از اینها گفت: آیا زندگی ضد دارد؟ ـ بلی مرگ ـ اصل زندگی به چیست؟ ـ به جان که ذاتاً زنده است و بدن به واسطه جان زنده است. همینطور که تصدیق نمودی عدد سه که ذاتاً فرد است زوج نمیشود، و یخ هرگز گرم نخواهد بود؛ همینطور جان که ذاتاً زنده است ضد خود را نخواهد پذیرفت.

و در کتاب اثبات نبوت فرمود: حکمای یونان پیش از سقراط عالم طبیعی‌اند و همهٔ آنها در مقابل سقراط و شاگردانش گمنام شدند برای آنکه سقراط گفت:

«بیهوده در شناختن موجودات خشك و بی‌روح رنج مبر بلکه خودرا بشناس که شناختن نفس انسان بالاتر از شناختن اسرار طبیعت است».

چون گفتار او شبیه به گفتار انبیا بود بزرگ شد و آوازه‌اش جهان را بگرفت چه قیمت انسان را بالا برده بود.

آیات و روایات درحث و ترغیب به‌معرفت نفس بسیار آمده است، و همچنین درنکوهش ازاعراض وترك معرفت نفس کردن ویله و رهانمودنش و به‌آن آشنایی پیدا نکردن وارد شده است.و همچنین در هردو قسم‌مذکور از اعاظم حکما و اکابر عارفان و سالکان از قدیم و حدیث کلماتی قصار و عالی‌المضامین به عربی و فارسی و بزبانهای دیگر به نظم و نثرمنقول است. بلکه رساله‌هایی جداگانه در معرفت نفس و درجات و مقامات آن نوشته‌اند و معرفت نفس را مرقاة معرفت رب دانسته‌اند.

حدیث شریف من‌عرف نفسه فقد عرف ربه تعلیق بر محال نیست یعنی چنانکه معرفت نفس محال است معرفت رب نیز محال است. و بعضی حدیث را معنی کرده‌اند که چنانچه راه یافتن به شناخت نفس ناطقه ممکن نیست، پی بردن به معرفت کنه پروردگار نیز ممکن نیست.

آنهمه آیات و روایات که نقل کرده‌ایم تحریص به معرفت نفس بود، حدیث رسول‌الله (ص) که از غرر و درر نقل کرده‌ایم که اعلمکم بنفسه اعلمکم بربه، آیا سیاق این حدیث و آن همه احادیث تعلیق بر محال است؟! وانگهی کلمه کنه را از کجا آورده‌اید؟ و ضمیر ربه راجع به من است که

در آن نکته‌ایست باید بیان شود تا معلوم شود که کسی خود را شناخت رب خود را شناخت یعنی چه؟

گذشته از این، معرفت برطرق وانحای گوناگون است: معـرفت از طریق فکر ونظر یك‌نحو است ومعرفت از طریق شهود نحو دیگر و اگر معرفت به نفس را به‌طریق اول منع کنیم طریق دوم برصحت و قوت خود باقی است و سخت استوار و پایدار است.

و پس از اینها که گفته‌ایم لازمه قول قائلین به عجز معرفت نفس این ست که کسی معرفت به رب خود پیدا نکرده باشد.

آن‌هم چنانکه‌آیات مفسر یکدیگرند که ان الکتاب یصدق بعضه بعضا، و کتاب‌الله ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض (نهج‌البلاغة خطبه۱۸ و ۱۳۱) همچنین روایات نیز مصدق و ناطق یکدیگرند، و چنانکه‌گفته‌ایم روایات درحث و ترغبب معرفت نفس بسیار آمده است.

و فوق اینهمه که گفته‌ایم، خداوند متعال در قرآن کریم ارائه آیات خود را که طرق‌شناسایی به او است در دوچیز قرار داده است یکی آفاق و یکی انفس، سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق (آخر حم فصلت) و آن‌هم کلمه آیات را در آیات قرآنی شأنی به‌خصوص است که آیه، علامت و نشانه و نمایان‌گر است، و این آیات نمایانگر حق تعالی در آفاق و انفس چیست و چگونه نمایان‌گرند؟ و اگر صحیفه مکرمه نفس قرائت نشود و آیات نهفته در کلمات این صحیفه الهیه آشکار نگردد ارائه را چه‌معنی است؟

فخر رازی در تفسیر کبیر مفاتیح‌الغیب در بیان آیه کریمه: اناجعلنا فی‌اعناقهم اغلالافهی‌الی الاذقان فهم‌مقمحون وجعلنامن‌بین ایدیهم‌سدا ومن خلفهم سدا فاغشیناهم فهم لایبصرون (یس ۱۰) نیکو گفته است که: المانع اما ان یکون فی‌النفس، و اما ان یکون خارجاً عنها و لهم المانعان جمیعاً من‌الایمان، اما فی‌النفس فالغل، و امامن‌الخارج فالسد، ولایقع نظرهم علی انفسهم فیرون الآیات التی‌فی انفسهم کما قال تعالی سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق و فی انفسهم و ذلك لان المقمح لایری نفسه ولایقع بصره علی یدبه ولایقع

نظرهم علی‌الآفاق لأن من بین السدین لایبصرون الآفاق فلا تبین لهم‌الآیات التی فی‌الآفاق و علی هذا فقوله انا جعلنا فی‌اعناقهم و جعلنا من بین ایدیهم اشارة الی عدم هدایتهم لآیات الله فی‌الانفس والآفاق.

و بازهم از هرچیز نزدیکتر و وابسته‌تر به رب مطلق که حقیقت حق تعالی است خودمانیم وهومعکم اینما کنتم، و انا بدك اللازم یا موسی، وسیر در آفاق از انفس آغاز می گردد، پس چگونه معرفت نفس را محال بدانیم و حال این که این معرفت باب الابواب است، و اگر بسته گردد تمام درهای معارف به‌روی انسان بسته می گردد.

از این قائل به محال می‌پرسیم که پس چگونه به معرفت رب خود راه پیدا کرده‌ای؟ تو که از خود بیخبری از دیگری چه خبر داری و از کجا با خبری کدام معرفت تو را به این پندار به‌محال کشانده است؟ این اعجوبه کون معجونی شگفت است که همه اسباب کار در وی جمع است.

با سرشتت چه‌ها که همراه است	خنك آنرا که ازخود آگاه است
گوهری درمیان این‌سنگ است	یوسفی در میان ایـن چاه است
پس‌این‌کوه قرص خورشیداست	زیر این ابر زهره و مـاه است

هیچ معرفتی چون معرفت نفس بکار انسان نمی‌آید و سرمـایه همه سعادتها این معرفت است و آنکه خود را نشناخت عاطل و باطل زیست و گوهر ذاتش را تباه کرد و برای همیشه بی‌بهره ماند.

یعقوب‌بن اسحاق کندی معروف به فیلسوف عرب در رساله حدود و رسوم اشیاء شش تعریف از قدماء در حد فلسفه نقل کرده است قول پنجم‌این است: الفلسفة معرفة الانسان نفسه.

در معرفت نفس همه معارف منطوی است و این معرفتی است که بـه خلافت الهیه منتهی می گردد و ازآن تعبیر به انسان کامل می گردد، فارابی در تحصیل سعادت از آن تعبیر به فیلسوف کامل علی‌الاطلاق کرده است و فیلسوف کامل را امام دانسته است و بقول شیخ رئیس در آخر الهیات شفاء: کاد ان یصیر ربا انسانیاً و کاد ان تحل عبادته بعدالله تعالی و هـو سلطان العالم الارضی و خلیفةالله فیه.

و صدر الدین قونوی در فکوك گوید: ان الانسان الکامل الحقیقی هوالبرزخ بین الوجوب والامکان، و المرآة الجامعة بین صفات القدم و احکامه، و بین صفات الحدثان. وهو الواسطة بین الحق والخلق و به و من مرتبته یصل فیض الحق والمدد الذی هو سبب بقاء ما سوی‌الحق فی‌العالم کله علوا وسفلا، ولولاه من‌حیث برزخیته التی لاتغایر الطرفین لم یقبل‌شیء من‌العالم المدد الالهی الواحدانی لعدم المناسبة والارتباط ولم یصل المدد الیه.

علی‌بن ربن‌طبری که از قدمای اطباء است در اول مقاله دوم نوع‌دوم فردوس الحکمة درطب گوید: قال ارسطاطالیس الفیلسوف: ان‌العلم بالنفس الناطقه اکبرمن سائر العلوم لان من عرفها فقد عرف ذاته و من عرف ذاته قوی علی معرفةالله. و خود پس از نقل کلام ارسطو گوید: وقد صدق الفیلسوف فان من جهل نفسه وحواسه کان لغیر ذلك اجهل.

و صدرالمتألهین در اسفار (ج۳ ص۱۲۵ چاپ سنگی) فرمود: قالت الحکماء فی‌حد الفلسفه: انها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشریه. ومفاده ان من یکون علومه حقیقیة و صنایعه محکمة و اعماله صالحة و اخلاقه جمیلة و آراؤه صحیحة وفیضه علی غیره متصلا یکون قربه الی الله وتشبهه به‌اکثر لان الله سبحانه کذلك.

لازم به تذکر است که محیی‌الدین عربی با اینکه خریت در دقائق عرفان است و فصوص و فتوحات مکیه وی از مهمترین صحف در معرفت نفس‌اند در اول فص محمدی (ص) فصوص‌الحکم گوید: معرفة الانسان بنفسه مقدمة علی معرفته بربه، فان معرفته بربه نتیجة عن معرفته بنفسه‌لذلك قال علیه‌السلام من‌عرف نفسه فقد عرف ربه؛ فان شئت قلت بمنع المعرفة فی هذا الخبر و العجز عن الوصول فانه سائغ فیه، و ان شئت قلت بثبوت المعرفة؛ فالاول ان تعرف ان نفسك لاتعرفها فلاتعرف ربك، والثانی ان تعرفها فتعرف ربك.

بدانکه فصوص و فتوحات بلکه اکثر مؤلفات ایشان فقط شرح صحیفه الهیه نفس‌اند، و بیست و هفت کلمه علیای فصوص الحکم در بیان مقامات

کلیه الهیه انسان است نه صرف قصص انبیاء علیهم‌السلام، چنانکه روایات معراجیه خاتم (ص) کتاب سرگذشت واحوال و اطوار آدمی است نه‌صرف سفرنامه آن حضرت. و پانصد و شصت باب فتوحات مکیه همه درسیرمدارج و معارج نفس است، و مثل شیخ را زیبد که در دیباچه فصوص بگوید: لست بنبی ولا رسول و لکنی وارث ولآخرتی حارث. و یا در فص یوسفی آن گوید: فانظر ما اشرف علم ورثة محمد (ص)، ویا درآخر باب دوازدهم فتوحات بفرماید: نحن زدنا مع‌الایمان بالاخبار الکشف.

چند عبارت او را در معرفت نفس نقل می کنیم تا حق مطلب دانسته شود:

۱ـ در فص نوحی که در اشتمال نفس به جمیع مراتب کونیه والهیه بحث به میان آورده است گوید: ولذلك ربط النبی صلی‌الله علیه وآله‌معرفة الحق بمعرفة النفس فقال من‌عرف نفسه فقد عرف ربه، و قال تعالی: سنریهم آیاتنا فی‌الآفاق وهو ما خرج عنك، وفی انفسهم وهو عینك حتی یتبین‌لهم ای للناظرین انه الحق من‌حیث انك صورته وهو روحك.

قیصری در شرح آن گوید: ای ولکون النفس الانسانیة مشتملة علی جمیع المراتب الکونیة والالهیه، والحق ایضاً مشتمل علیها بحسب ظهوراته فیها و مایعرف العارف نفسه غالباً الا مجملا، کما لایعلم مراتب ربه الامجملا؛ ربط النبی (ص) معرفة الرب بمعرفة النفس.

این یکی ازمعانی حدیث شریف من عرف است که ارائه آیات درآفاق یعنی اکوان، ظهور و تجلیات حق در حقایق اکوان است، و هریك از اکوان بریك مرتبه معین وبریك حقیقت خاص الهی دلالت می کنند؛چنانکه ارائه آیات در انفس، ظهور تجلیات حق به‌حسب مراتب انفس است، پس غالباً عارف نفس خود را نمی‌شناسد مگر به اجمال، چنانکه مراتب رب‌خود را نمی‌شناسد مگر به اجمال، چنانکه خود شیخ پیش از عبارت فوق گوید: لأنه یستحیل ذلك علی‌التفصیل لعدم الاحاطة بما فی‌العالم من‌الصور فقد عرفه مجملا لاعلی التفصیل کما عرف نفسه مجملا لاعلی التفصیل.

قید غالب از این جهت است که نفوس کامله‌ای که واجد مقام سامی

روح قدسی‌اند مظهر یامن لایشغله شأن عن شأن می‌باشند و آنانرا کاری از کاری بازنمیدارد قیصری در شرح همین مقام فصوص گوید: ان المرتبة الانسانیة محیطة بجمیع مراتب العالم والانسان لایقدر ان‌یعرف تلك‌المراتب علی التفصیل بل اذا عام ان مرتبته مشتملة بمراتب العالم کلها علماً اجمالیاً فهو عارف بنفسه معرفة اجمالیة الامن له مقام القطبیة فانه من حیث سریانه فی‌الحقایق بالحق یطلع علی‌المراتب کلها تفصیلا و ان کان هو ایضاً من حیث تعینه و بشریته لایقدر علیها دائماً.

معنی مذکور برای نفوس اکثری که غالب ناس‌اند معرفت اجمالی نفس را جائز شمرده است بنابراین عجز معرفت به‌کنه برقوت خود باقی است چنانکه ابن فناری در مصباح‌الانس آورده است که: اقرب‌الحقائق الی الانسان نفسه ولایدرك کنهها فکیف بغیرها؟

سنائی که خود یکی از مشایخ عارفان است و عارف مقامات ارتقاء و اعتلای شخص را در معرفت نفس می‌داند، در حدیقة الحقائق گوید:

ای شده از شناخت خود عاجز — کی شناسی خدای را هرگز
چون تو درعلم خود زبون باشی — عارف کردگار چون باشی
چون ندانی تو سر ساختنش — چون توهم کنی شناختنش
آنکه او نبض خویش نشناسد — نبض دیگر کسی چه پرماسد

ممکن است که سنایی در مقام حث و ترغیب به‌معرفت نفس گفته است که نفس‌شناسی راه خداشناسی است و هر گاه تو به خود آگاه نگردی‌چگونه توانی خدای خود راشناسی؟! و یا اینکه به‌لحاظ بعضی از مراتب معرفت اعنی معرفت به‌کنه گفته باشد وگرنه هیچ عاقلی به عدم امکان معرفت آن مطلقا، تفوه نمی‌کند.

ب ـ در فص ابراهیمی در اینکه صفات و نسب اسمائیه باید به ثبوت اعیان باشد گوید: ثم ان الذات لوتعرت عن هذه النسب لم‌تکن الها، و هذه النسب احدثتها اعیاننا، فنحن جعلناه بمألوهیتنا الهاً فلا یعرف حتی نعرف قال علیه‌السلام: من‌عرف نفسه فقد عرف ربه وهو اعلم الخلق بالله.

این کلام حق یك عارف است که مفادش این است: رب و مربوب

متضایف‌اند، واحد المتضایفین شناخته نمیشود مگر بـه متضایف دیگر لذا رسول‌الله (ص) معرفت رب را به معرفت نفس تعلیق فرمود.

ج ـ روشن‌تر از دو مورد مذکور این سخن او در آخر فص شعیبی که فص حکمت قلبیه است افاده فرمود و به این بیانش، مقصودش از عبارت فص محمدی به خوبی معلوم می‌گردد:

صاحب التحقیق یری الکثرة فی‌الواحد کما یعلم ان مدلول الاسماء الالهیة و ان اختلفت حقایقها و کثرت انها عین واحدة فهذه کثرة معقولة فی واحد العین فیکون فی‌التجلی کثرة مشهودة فـی‌عین واحدة، کما ان الهیولی تؤخذ فی‌حد کل صورة وهی مع کثرة الصور و اختلافها ترجع فی‌الحقیقة الی جوهر واحد و هو هیولاها؛ فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه، فانه علی صورته خلقه بل هوعین حقیقته و هویته، و لهذا ما عثرا حد من الحکماء والعلماء علی معرفة النفس و حقیقتها الا الالهیون من الرسل والاکابر من‌العارفین بالله و اما اصحاب النظر و ارباب الفکر مـن القدماء والمتکلمین فی کلامهم فی‌النفس و ماهیتها فما منهم مـن‌عثر علی حقیقتها و لایعطیها النظر الفکری ابداً فمن طلب العلم بها من طریق النظر الفکری فقد استسمن ذاورم و نفخ فی‌غیر ضرم الخ.

حق سخن در معرفت نفس همین است که در این فص شعیبی فرمود و با مستفاد از آیات و روایات مطابق است چگونه انسان عاقل منکر معرفت نفس می گردد و حال اینکه خود خزینه سعی اعمال خـود است و جمیع مسائل شعوب معارف انسانی از آغاز تا انجام مربوط به معرفت نفس است.

ملای رومی هم در دفتر سوم مثنوی به‌همین وجه ناظر است که فرمود:

هیچ مـاهیات اوصـاف کمال　　کس نداند جز به آثار و مثال
پس اگر گوئی بدانم دور نیست　　ور بگوئی که ندانم زور نیست
عجـز از ادراك مـاهیت عمو　　حالت عامه بـود مطلق مگـو
زانـکه مـاهیات و سرسر آن　　پیش چشم کاملان بـاشد عیان

د ـ وجه دیگر در تعلیق محال که در فص محمدی گفت، صحیح‌است که به مضمون این گفتارش باشد:

ولست ادرك من شیء حقیقته و کیف ادرکـه و انتمو فیه

زیرا که نفس از این حکم کلی خارج نیست، وهر موجودی به‌لحاظ یلی ربه مشمول این حکم است به علت این‌که همه شئون و اطوار وجودیه اویند و به این وجه آنانرا حد نبود همچون امواج و دریا که از یك سو حد موجی است و ازجانب دیگر دریا است.

خاك چون عنقا و آدم اوج اوست فعل حق دریا و عالم موج اوست
در حضیض موج او بس اوجهاست موجها دریـا و دریا مـوجهاست

صدرالدین قونوی در نصوص گوید: اعلم انه‌لیس فی‌الوجود موجود یوصف بالاطلاق الا وله وجه الی التقیید، و کذلك لیس فی‌الوجود موجود محکوم علیه بالتقیید الا وله وجه الی الاطلاق، و من لم‌یشهد هذا المشهد ذوقاً لم یتحقق بمعرفة الحق و الخلق. انتهی ملخصاً.

این مطلب همانست که در صدر رساله گفته‌ایم موضوع بحث ومسائل اهل تحقیق حق تعالی است از حیث ارتباطین مذکورین.

۵ ـ درباب ۳۱۹ فتوحات مکیه در معرفت تنزل سراح نفس مطالبی دارد از آنجمله گوید: و قال (ص) : من عرف نفسه عرف ربه و لم یقل‌عرف ذات ربه فان ذات الرب لها الغناء علی‌الاطلاق وانی للمقید بمعرفة المطلق.

من عرف نفسه عرف ربه

در بیان حدیث شریف من‌عرف از وجوهی در صحف علمیه بحث شده است و مطالبی مفید آورده‌انـد ماچند وجه را بـرای مزید بصیرت ذکر می کنیم:

۱ـ ابن‌فناری در مصباح‌الانس از جندی اولین شارح فصوص الحکم محیی‌الدین عربی به ایـن عنوان آورده است و هیهنا تنبیه شریف ذکـره الجندی و هو ان حال النفس الناطقه مع‌قـواها المبثوثة فی‌جسمانیتهـا و روحانیتها ادل دلیل عـلی ان النفس الکلیه مع‌قـواها المبثوثة فی‌طبقات السموات و ارکان الامهات والمولدات المـوکلة للحفظ والتربیة و هی الملائکة الذین قال الله تعالی فیهم لایعصون الله مـا امرهم و یفعلـون ما

یؤمرون، كذلك و يترقى منه الى ان‌الحق تعالى مطلع على كل كلى وجزئى من اسرار المخلوقات لايعزب عن عامه مثقال‌ذرة فى‌الارض ولا فى‌السموات بالطريق الاولى لان المخلوق مع انه ملازم العجز و الفقر اذا كان مطلعا على جميع ما فى‌مملكته، فالخالق اولى بان لايفوته علم شىء كما قال تعالى الايعلم من خلق وهواللطيف الخبيرو يكون الكل فى‌عبادته و طاعته وتحت امره و نهيه كماقال تعالى كل له قانتون و ان من شىء الا يسبح بحمده و الى هذا التنبيه اشار قوله (ص) من عرف نفسه فقد عرف ربه (ص۴۵ چاپ سنگى).

ب ـ قال عزالدين المقدسى فى تفسير كلامه عليه‌السلام من عرف‌نفسه فقد عرف‌ربه: الروح لطيفة لاهوتية فى‌جثة ناسوتية دالة على وحدانية‌تعالى من عشرة اوجه:

الاول لماحركت الهيكل ودبرته علمنا انه لابد للعالم من محرك‌مدبر.

الثانى دلت وحدته على وحدته تعالى.

الثالث دل تحريكها للجسد على قدرته عزوجل

الرابع دل اطلاعه على ما فى‌الجسد على علمه تعالى.

الخامس دل استوائه على استوائه على خلقه

السادس دل تقدمها عليه و بقائها بعد خراب البدن على ازليته و ابديته.

السابع دل عدم العلم بمحلها من‌الجسد على عدم اينيته.

الثامن دل عدم العلم بكيفيتها على عدم الاحاطة به.

التاسع دل عدم مسها و حسها على عدم مسه و حسه.

العاشر دل عدم ابصارها على عدم امتناع رويته.

وجوه دهگانه كلام مقدسى بيان انحصار معانى حديث شريف نيست زيرا حديث را به وجوه عديده اضعاف آن معانى و دلالتها است‌كه در بيان بسيارى از مسائل حكمت متعاليه و معارف الهيه از آن استفاده كرده‌اند و عنوان نموده‌اند.

ج ـ چند وجه ازمعانى‌حديث من‌عرف‌را متاله سبزوارى درتعليقه‌اش

برفصل دوم باب ششم نفس اسفار ذکر کرده است که به اختصار اینکه:

من عرف نفسه بانه برزخ جامع بین صفتی الوجوب والامکان بل بأنه جامع بین صفتی التشبیه و التنزیه، و انه معلم بالاسماء جمیعاً و مرآة لها تحاکی کلها، فقد عرف ربه.

اومن عرف نفسه بانه خلقها تعالی مثالا له ذاتاً و صفة و فعلا، فقد عرف ربه ذاتاً و صفة و فعلا.

این وجه را به تفصیل مرحوم آخوند در اول وجود ذهنی اسفار عنوان کرده است و بحث نموده است.

او من عرف نفسه ای نفس الکل کما قال تعالی النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، فقد عرف ربه.

اومن عرف نفسه بالفقر، عرف ربه بالغناء و من عرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتی والحرکة الجوهریة والسیلان الوجودی عرف ربه بالبقاء، و علی هذا القیاس.

مراقبت

یکی ازامور اهم در وصول به‌معرفت نفس، استقامت در مراقبت کامل است که همواره انسان مشغول بذکرالله یعنی به‌یاد او و در حضور او باشدو ظاهر و باطن انسان در جمیع شئون زندگی او مطابق دستورالعمل مسیر تکاملی او باشد وآن دستورالعمل هم جز قرآن کریم نیست ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم و این دستورالعمل باید در متن شئون حیاتی او پیاده گردد مثل دستورالعمل نهال پروریدن و آنرا به بار رساندن که باغبان باید آنرا در مسیررشد و تکامل و شئون نهال پیاده کند چون دین مسیر تکاملی انسان و صراط مستقیم و عین صراط‌الله و صراط الی‌الله است، هرکه از آن تجاوز کرده است برخویشتن ستم کرد و از سیر تکاملی انسانی و حرکت استکمالی الی الله تعالی بازماند و من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه (طلاق آیه دوم) و من یتعد حدودالله فاولئك هم‌الظالمون (بقره ۲۲۹).

کلیه همه مشکلات مراقبت است، و تخم هرگونه سعادت مراقبت

است و مراقبت وظیفه هرفرد مسلمان است، وهرچه مراقبت کاملتر باشد عوائد نفس که نزل و موائد الهیه‌اند زلال‌تر و صافی‌تراند، و از اغبرار و استتار دورترند تا اینکه حقیقت و واقع اشیاء کماهی بر مراقب آشکار گردد که صدق محض وحق طلق است و عین مکیال و معیار است و دیگرانرا میزان قسط.

ولی‌الله اعظم امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در مناجات خود خواسته است که اللهم نور ظاهری بطاعتك، و باطنی بمحبتك، و قلبی بمعرفتك، و روحی بمشاهدتك، وسری باستقلال اتصال حضرتك یا ذا الجلال والاکرام.

و اهم این فقره‌های مناجات، فقره و سری باستقلال اتصال حضرتك است که سر انسان در اتصال به حضرت حق استقرار داشته باشد و ادب مع‌الله را مراعات و مراقبت کند که وظیفه انسان است و این حضور است که نور است و عارف بالله بدان مرزوق است شیخ‌رئیس در فصل دوم‌مقامات العارفین اشارات ناظر به این فقره نوریه علویه است که گفت: المنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نور الحق فی سره یخص باسم العارف.

مراقبت کشیك نفس کشیدن و پاسبان حرم دل بودن است.

پاسبان حرم دل شده‌ام شب همه شب
تا در این پرده جز اندیشه تو نگذارم

مراقبت در کتب اهل تحقیق نوعاً معنون است، و در آخر قواعد التوحید و شرح آن تمهید خیلی محققانه بیان شده است و در شرح بدین عبارت آغاز شده است: ان دوام المراقبة التی هی عبارة عن ملاحظةالحقیقة المطلقة فی تنوعات تعیناتها بحیث‌لایغیب عن‌الواحد الظاهر بکثرةالمظاهر، مما یستجلب تلك الکمالات و یستحصل به سائر العلوم و المعارف.

در آخر ماده غفل سفینةالبحار آمده است که: وعن لب اللباب و فی الخبر ان اهل‌الجنة لایتحسرون علی‌شیء فاتهم من‌الدنیا کتحسرهم علی‌ساعة مرت من غیر ذکرالله.

مقاله آیةالله علامه حاج میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی قدس سره العزیز درمقامات اربعه تجلیه و تخلیه و تحلیه و فناء فی‌الله تعالی

در خاتمه مقالتی گرانقدر در مقامات اربعه تجلیه و تخلیه و تحلیه و فناء فی‌الله که عین بقاء بالله‌است بقام اعلای مرحوم استادم حکیم متأله جامع المعقول والمنقول آیةالله العظمی حاج میرزا سید ابوالحسن رفیعی‌قزوینی رفع‌الله تعالی درجاته، در نـزد اینجانب محفوظ است، به نقـل آن تبرك می‌جوییم:

بسم‌الله الرحمن الرحیم

بدانکه‌قوه عملیه درنفس انسانیه کارفرمای بدن‌جسمانی‌است دررسیدن به اوج سعادت و کمال ناچار است که مراتب چهارگانه را که خـواهیم شرح داد به سیر و حرکت معنویه عبور نموده تا از حضیض نقص حیوانیت به ذروه علیای انسانیت نائل و برخوردار شود:

مرتبه اولی که او را تجلیه خوانند آنست که نفس قوی و اعضای‌بدن را به مراقبت کامله در تحت انقیاد و اطاعت احکام شرع و نوامیس الهیه وارد نموده که اطاعت اوامر، و اجتناب از منهیات شرعیه را به‌نحو اکمل نماید تا پاکی صوری وطهارت ظاهریه در بدن نمایان شود و در نفس هم رفته رفته خوی انقیاد و ملکه تسلیم برای اراده حق متحقق گردد و برای حصول این مرتبه علم فقه برطبق طریقه حقه جعفریه کافی و به‌نحو اکمل عهده‌دار این امر است.

مرتبه ثانیه که آنرا تخلیه نامند آنست که نفس بـه مضار و مفـاسد اجتماعی و انفرادی اخلاق رذیله و خویهای پلید آگاهی یابد و به تدبر در عواقب وخیم آنها در دنیی و عقبی برطبق دساتیر مقرره در فن علم اخلاق آن صفات ناپسند را از خود دور و محو نماید همچون کبر وحسد وحرص و شهوت و بدبینی به‌خلق و خودخواهی و باقی صفات رذیله که درکتب اخلاق ثبت است و این کار درمعالجات روحانی وطب الهی همچون‌خوردن

مسهلات و داروها است برای رفع اخلاط فاسده در معالجه جسمانی و طب طبیعی.

مرتبه ثالثه که آنرا تحلیه نامند آن بودکه پس از حصول تخلیه و رفع موانع خود را به زیور اخلاق نیك و خویهای پسندیده‌که در نظام اجتماع و فرد تأثیر به‌سزا و عمیق دارند آراسته کند و این خود پاکیزگی باطن و طهارت معنویه است‌که تااین معنی حاصل و متحقق نشود آدمی در باطن آلوده و نجس خواهد بود هرچندکه ظاهر بدن محکوم به پـاکی ظاهری است و این کار در طب روحی و معالجه نفس مانند خوردن غذا و استعمال دوای مقوی است که‌برای تولید نیرو و قوت در بـدن در طب جسمانی بکار می‌برند.

و پس از حصول و تحقق مراتب سه‌گانه فوق از برکت صفا و پـاکی روح در نهاد آدمی جاذبه محبت به حضرت حق پیدا گردد که تولید آن از مجذوب شدن قهری است به‌عالم حقیقت و سرد شدن از عالم مجازی که عرصه‌ناپایدار ممکناتست ورفته رفته‌محبت شدت‌نمایدو اشتعال‌و افروختگی در روح عیان گردد واز خود بیخود وبی‌خبر شود و این مقام را که‌مرتبه چهارم ازکمال قوه عملیه است فناء گویند و مقام فناء فی‌الله سه درجه دارد:

درجه اولی فناء در افعال است‌که درنظر عارف سالك جملهٔ مؤثرات و همه مبادی اثر و اسباب و علل از مجرد و مادی و قوای طبیعیه و ارادیه بیهوده و بی‌اثر شود و مؤثری غیر ازحق و نفوذ اراده و قـدرت حق در کائنات نبیند و عوامل این عالم را محو و ناچیز در حیطه قدرت نامتناهی الهی شهود نماید و در این‌حال یأس تمام از همه خلق و رجاء تام به حق پیدا شود و حقیقت آیه کریمه و مارمیت اذ رمیت ولکن الله رمی به عین شهود بدون شائبه پندار و خیال عیان بیند و لسان حال او مترنم به مقال ذکر کریم لاحول‌ولا قوة الا بالله گردد و در اینمقام بزرگترین قدرتها و نیروهای مقتدرترین سلاطین عالم امکان با قدرت و نیروی پشه ضعیف در نظر حقیقت‌بین او یکی شود، و این درجه را محو گویند.

درجه ثانیه فناء در صفات حق است، بیان این مقام آنکه انواع‌مختلفه

کائنات که هریك در حد خود تعینی و نامی دارند مـانند ملك و فلك و انسان و حیوان و اشجار و معادن که درنظر اهل حجاب به صورت کثرت و تعدد و غیریت متصور و مشهود هستند درنظر عارف الهی یکی شوندیعنی همه را از عرش اعلای تجرد تا مرکز خاك به صورت نگارستانی مشاهــده نماید که در تمامت سقف و دیوار آن عکس علم و قدرت و حیوة ورحمت و نقش و لطف و مهر و محبت الهی و عنایت یزدانی به قلم تجلی نگاشته و پرتو جمال و جلال حق بر آن افتاده است. در این‌نظر بر به‌بحر و دریاها و خشکیها، افلاك و خاك، عالی و دانی به‌هم متصل و پیوسته و یکی خواهند بود و همه بایك نغمه و به‌یك صدای موزون خبر از عظمت عالم ربوبی‌دهند و در اینمقام به حقیقت توحید و کلمه طیبه لااله‌الاالله متحقق شود یعنی‌همه صفات کمال را منحصر به حق داند و در غیر حق ظل و عکس صفات کمال را پندارد و این مقام را طمس خوانند.

درجه ثالثه مقام فناء در ذات است که فناء در احدیت گویند و در این مقام همگی اسماء و صفات از صفات لطف همچون رحمن و رحیم و رازق و منعم، و صفات قهر مانند قهار و منتقم را مستهلك در غیب ذات احدیت نماید و به جز مشاهده ذات احدیت هیچگونه تعینی در روح او بـاقی و منظور نماند حتی اختلاف مظاهر همچون جبرئیل و عزازیل و مـوسی و فرعون از چشم حقیقت‌بین صاحب این مقام مرتفع شود مهر و خشم حق، بسط و قبض، عطا و منع وی، بهشت و دوزخ برای او یکی گردد صحت‌و مرض، فقر و غنی، عزت و ذلت برابر شود، در این مرحله است که شاعر عارف الهی نیك سروده که گفت:

گر وعده دوزخ است ویا خلد غم‌مدار
بیرون نمی‌بـرند تو را از دیار دوست

و شاید یکی از مراتب استقامت که در صحیفه الهیه امر بدان فرموده و ممدوح در علم اخلاق و محمود در فن عرفان است همین مقام شامخ فناء در ذات است و اینمقام را محق خوانند که به کلی اغیار از هرجهت محو و نابود گشته توحید صافی و خالص ظهور و تحقق یافته است در این مرتبه

که آخرین منازل و سفرالی‌الله جلت عظمته بود به لسان حقیقت گوید یاهو یا من لیس الاهو و چون طالب حق به این مقام رسید از هویت او و هویت همه ممکنات چیزی نمانده بلکه درتجـلی حقیقت حق متلاشی و مضمحل شده‌اند لمن‌الملك الیوم لله الواحد القهار.

این بود مقالت آن جناب در تقریر مراتب قوی عملیه نفس که به‌نقل آن تبرك جسته‌ایم رضوان‌الله تعالی علیه.

۴

سی فصل

دایره هندیه

بسم‌الله الرحمن الرحیم

الهی ثنای تو گویم که ارتفاع کعبهٔ جلالت به مقیاس حواس وعقول در نمی‌آید. و لقای تو جویم که به‌سمت قبله وصالت انحراف و عدول راه نمی‌یابد.

صلوة و سلام بر روح مقدس مؤید به روح‌القدس و مخاطب لقدنری تقلب وجهك فی‌السماء فلنولینك قبلة ترضیها فول وجهك شطر المسجد الحرام که در آسمان رفعت شارق بی‌زوال است، و در اُفق حقیقت شاخص بی‌مثال.

و بر آل او که به‌خطاب انما یریدالله لیذهب عنکم الرجس اهل‌البیت و یطهرکم تطهیراً محققاند، و قبله‌نمای طالبان قبله حق.

و بعد این رساله سی‌فصل در بیان تعیین خط زوال، و مشرق و مغرب اعتدال، و تحصیل سمت قبلهٔ آفاق، از طریق دائره هندیه است.

دائره هندیه در السنهٔ علمای دین و در کتب فقهیه دائر است. و جهت اشتهارش این است که اعمال‌آن بدون اعمال قواعد ریاضی و آلات رصدی صورت می‌گیرد، و برای هر کس میسور است.

و چون درعمل بدائرهٔ هندیه، نخست‌باید سطحی موزون تحصیل کرد، خواه قطعه‌ای از زمین باشد و خواه پاره‌ای از اخشاب و فلزات که برای همراه داشتن به‌کار آید، و پس‌از آن‌نصب مقیاس ضروری است، و دانستن ارتفاع شمس نیز مؤید است، مانیز به ترتیب یاد شده گوییم:

فصل ۱

برای تسویه وهموار کردن سطح زمین آلاتی می‌توان به‌کار برد از آنجمله نوعاً این دو گونه آلت را به‌کار می‌برند یکی میزان حباب‌دار که آن‌را طراز گویند و بیشتر نجاران و بنایان آن‌را استعمال کنند، و دیگر گونیا، و آن مثلثی است متساوی الساقین از چوب یا فلز که وزن دوساق آن باهم برابر باشد و گرنه مقصود به‌حصول نرسد. و برمنتصف قاعدهٔ آن نشان کنند و از رأس مثلث شاقولی درآویزند و آن خیطی بود که بریك طرف آن جسمی ثقیل آویخته باشندو بعضی زاویه رأس آن‌را برای امتحان زوایای عمارات و غیرآن قـائمه سازند و یك صورت آن این است و بـه صورت‌های دیگر نیز درست می کنند ولی‌این صورت ساده‌ترین آن‌ها است.
صورت‌های دیگر نیز درست می کنند ولی این صورت ساده‌ترین آن‌ها است.


شکل ۱

پس مسطره‌ای متـوازی السطحین مصحح‌الوجه آراسته را برزمین نهندو وسط آن‌راثابت داشته اطراف آن‌را دائره سازند، یعنی‌دور دهندبه‌نوعی که همه‌جای‌آن‌مماس سطح ارض باشدو روشنی‌بین سطح‌زمین و مسطره ظاهرنشود پس‌قاعده گونیایا طرازرابرآن‌مسطره نهاده‌دوباره مسطره را دور دهند و درهر موضع که شاقول از نشانه خود یا حباب ازوسط لولهٔ طراز متمایل و منحرف شود، آن جانب را بلندتر و یا خلاف وی را پست‌تر سازند و همچنین این عمل را در همهٔ آن سطح بجای آرند تا هنگامی‌که شاقول برنشانهٔ خود، و یا حباب از وسط لوله حباب راست بایستد و دیگر منحرف نگردد، پس آن سطح موزون و موازی سطح افق است.

وچون خیط شاقول برسطح قاعده گونیا عمود است وسطح آن‌موازی با سطح زمین است، لاجرم خط شاقول عمود برسطح زمین خواهد بود، به عکس شکل چهاردهم مقاله حادی‌عشر اصول اقلیدس.

و چون اثقال بالطبع برسمت خط عمودی مایل به مرکزند، خیط شاقول عمود برسطح افق خواهد بود؛ پس به خود شکل نامبرده این سطح موزون، موازی سطح افق حقیقی و داخل در سطح افق حسی بود و هوالمطلوب.

تبصره: اگر صفحه‌ای متوازی السطحین از رخام یا از هـر جنسی بسازند و برسطح موصوف الذکر کار نهند، ویا برروی بلندی سطحی بدان صفت نمایند و دستورات آینده را برآن‌ها عمل کنند بهتر و پـاینده‌تر و برای همیشه به‌کار آید به‌خصوص برای سمت قبله و ظهر و ساعات روز.

فصل ۲

اما مقیاس و طریق نصب و اندازه آن در دائرهٔ هندیه این است که: مقیاس به شکل مخروط محددالرأس قائم مستدیر ثقیل معتدل در رقت و غلظت باشد.

مخروط محددالرأس به‌این علت اختیار کرده‌اند تا ظل عندالحاجت متفرق نشود که محل آن معلوم نتوان کرد، چه سر مخروط ارق ازقاعده‌اش است و مدخل و مخـرج ظل در یك نقطه مشخص است، و معذلك اگر مخروطی باشد که رأس ظل او را اندك عرض وپهنائی باشد، باید ازمنتصف رأس ظل در وقت خروج و دخول از دائرهٔ هندیه علامت گذاشت.

و قائم مستدیر به این علت اختیار شده است تا سهم آن عمود برمرکز سطح قاعده وی بود.

و ثقل برای این جهت اختیار شده‌است تا درجایش ثابت بماند و قرار گیرد.

و اعتدال در رقت و غلظت به این علت اختیار شده است که اگر زیاد باریك باشد ادراك ظل نتوان کرد، و اگر غلظت آن زیاد بود، ظل متفرق شود و عمل به‌دقت انجام نشود.

طریق نصب مقیاس چنین است که برسطح موزون مستوی یاد شده، عمود باشد که برآن سطح دائره صغیره‌ای که نصف قطر آن مساوی نصف قطر قاعده مقیاس باشد تا این صغیره به اندازه دائرهٔ قاعده مقیاس شود،

رسم نمایند. پس مقیاس را چنان وضع کنند که محیط قاعدهٔ او بر محیط این صغیره منطبق گردد. وچون سطح‌قاعده مقیاس برسطح این‌دائره صغیره منطبق است، پس‌سهم عمود برسطح قاعده مقیاس نیزبرسطح آن عمود باشد.

فصل ۳

تبصره: برای امتحان قیام عمودی سهم مقیاس بر سطح موزون، یا شاقول به‌کاربایدبرد که اگرآن‌را ازرأس مقیاس معلق نمایند به‌همه اطراف سطح مقیاس منطبق شود، قائم است.

و یا دائره‌ای اعظم از قاعده آن رسم باید کرد به‌طوری که مرکز هردو یکی باشد و از سه‌جای محیط این دائره در گرداگرد مقیاس با سر مقیاس به‌نخی و غیرآن اندازه گیرند؛ اگر فاصله هر سه‌جا تا سر مقیاس برابرباشد مقیاس عمودبر سطح‌بود، زیراکه دراین‌حال سه‌مثلث قائم‌الزاویه حادث شود که اضلاع هریك با اضلاع دیگری کل‌لنظیره مساوی است به شکل هشتم مقاله اولای اصول، یك‌ضلع سهم مقیاس که عمود است و درهر سه‌مثلث ضلع مشترك است، و ضلع دیگرخط متوهم ازآن‌سه نقطه گرداگرد مقیاس از دائره عظیمه تا رأس مقیاس که هریك وتر قائمه می‌شوند، و ضلع دیگر از آن سه‌نقطه تا قاعده سهم، که هریك نصف قطر محیط عظیمه‌اند. و اگر خط سهم عمودبر سطح نبودی از او و از خطوط ملاقی با او در آن سطح بیش از دو زاویه متساویه پدید نیامدی.

علت این که گفته‌ایم باید مقیاس عمود برسطح باشد این است که‌اگر مقیاس برآن سطح مایل بود یا زاویه میل به‌سوی شرق است یا به خلاف آن؛ به فرض اول سایه مقیاس ازاندازه‌ای که باید، در صورت تساوی ارتفاع شمس در جهت شرق باغرب باشد کمتر خواهد بود؛ و به فرض دوم بیشتر، بنابراین ارتفاع شرقی شمس در وقت رسیدن ظل به‌مدخل دائره، با ارتفاع غربی آن به‌مخرج دائره متساوی نباشد و با عدم تساوی ارتفاعین مطلوب حاصل نشود.

اگرگوئی میل مقیاس نه‌به‌سوی شرق بودونه به‌سوی غرب، بلکه برنفس

خط شمال و جنوب که همان خط نصف‌النهار در دائره است، باشد، چنان که اگر از رأس مقیاس چیزی بر دائره عمود کنیم بر خط نصف‌النهار واقع شود و از آن منحرف نگردد؛ جواب این که اگرچه براین فرض ارتفاع شمس در وقت رسیدن ظل به‌مدخل و مخرج یکی است و هردو سایه در آن دو وقت یکی است، ولی این مشتمل بردوربین است، چه‌هنوز خط نصف‌النهار معلوم نیست و تازه می‌خواهیم از این راه آن‌را تحصیل نماییم.

فصل ٤

اما اندازه مقیاس آن‌قدر باید که ظل آن در وقت نصف‌النهار که غایت ارتفاع شمس هر روز در آن وقت است، از نصف قطر دائره به‌قدری کوتاه‌تر باشد که تاحدی معتنی‌به، در قبل از نصف‌النهار داخل دائره شود و آن را مدخل و مخرج باشد. چه اگر ظل آن در هنگام غایت ارتفاع شمس در هر روز برابر با نصف قطر دائره یا بیشتر از آن باشد، داخل دائره نمی‌شود و مدخل و مخرج نخواهد داشت.

به این علت گفتیم تاحدی معتنی‌به، قبل از نصف‌النهار داخل دائره شود، که اگر دخول و خروج ظل در وقت قرب شمس به افق و یا به نصف‌النهار باشد عمل به‌دقت تمام نشود، چه در قرب شمس به‌افق، رأس ظل متشتت، و به‌قرب نصف‌النهار تقلص و انبساط آن بطیئی است و در هر دو صورت وقت دخول و خروج آن به‌تحقیق تعیین نمی‌شود، لـذا ابوریحان بیرونی در قانون مسعودی (ص ٤٤٨ ج١) گوید:

وانما قانونه ـ یعنی قانون المقیاس ـ ان‌یجعل بحیث یقصر ظله فی المنقلب الشتوی فی‌ذلك البلد عن نصف قطر الدائره قصوراً صالحاً لئلایمر طرف الظل طول النهار خارج الدائره اویماسها ولکن یقاطعها فی‌موضعین.

قید صالحاً را برای همین جهت آورده که زیاد کوتاه نباشد تا زمان قرب شمس به افق ظل مقیاس، دائره را قطع کند؛ و نه زیاد بلند تا زمان تقاطع ظل و دائره در نزدیکی نصف‌النهار باشد.

خواجهٔ طوسی در تذکره هیأت، و علامه حلی در منتهی فقه فرمودند:

باید نصف قطر دائره دوبرابر مقیاس باشد، و دیگران همین معنی را به این لفظ اخصر و اوضح تعبیر نموده‌اند که مقیاس به‌قدر ربع قطر دائره باشد. و شیخ بهاءالدین عاملی در تشریح‌الافلاك گفته است که اندازه مقیاس قریب به ربع قطر دائره باشد.

و فاضل برجندی در شرح زیج‌الغ‌بیك، و ملامظفر در رساله قبله تفصیل داده‌اند به این بیان که: لیکن عادت به‌آن جاری شده است که طول آن در زمستان به‌قدر ربع قطر دائره کنند و در تابستان به‌قدر ثلث قطر دائره. و ابوریحان بیرونی در قانون چنان که نقل کرده‌ایم گوید: که‌مقیاس تا اندازه‌ای کمتر از نصف قطر دائره باشد که در منقلب شتوی داخل دائره شود.

فصل ۵

بیان: آنانی که اندازه مقیاس را ربع قطر دائره گفتند از این جهت است که در اکثر آفاق معموره، ظل آن داخل دائره می‌شود و آن‌را مدخل و مخرج خواهد بود. و قید اکثر را از این روی آوردیم که آفاقی عرض آن‌را از چهل درجه بیشتر است، ظل این‌مقیاس در منقلب شتوی که آن اول جدی و اول زمستان آفاق شمالیه است، اصلا داخل دائره نمی‌شود. مثلا در عرض چهل درجه، ارتفاع معدل‌النهار پنجاه درجه (°۵۰) است که تمام آن تا نود درجه، چهل درجه است؛ و چون شمس در منقلب شتوی بود، به‌قدر میل کلی که مطابق رصد زیج بهادری ۲۳ درجه و ۲۷ دقیقه است، از معدل‌النهار دورتر و به افق نزدیك‌تر خواهد بود. پس ارتفاع شمس در آن وقت ۲۶ درجه و ۲۳ دقیقه است و ظل مقیاس در آن ارتفاع شمس چنان که از جدول ظل زیجات معلوم است، در حدود ۱۲۰ درجه که به‌قدر نصف قطر دائره است و چون ظل مقیاس در وقت نصف‌النهار داخل دائره نگردد به طریق أولی قبل از آن و بعد ازآن داخل در آن نخواهد شد.

و نیز در عرض بلدی که چهل درجه (۴۰) باشد، اینچنین است پس در آفاقی که عرض آن‌ها بیشتر است مسلماً در وقت نصف‌النهار اول جدی

تا اندازه‌ای ظل مقیاس از دائره بیرون افتد و هرچه عرض بلد بیشتر بود زیادتی ظل از نصف قطر دائره بیشتر خواهد بود، چه هر اندازه شمس به افق نزدیك‌تر باشد، امتداد سایه اشخاص بیشتر است.

و قید منقلب شتوی را از این جهت آوردیم که اگر شمس در منقلب صیفی بود که اول سرطان و اول تابستان است در عرض چهل درجه، ظل داخل دائره می‌شود و آن‌را مدخل و مخرج خواهد بود، زیرا به‌قدر میل کلی برارتفاع معدل النهار افزوده می‌شود و آن غایت ارتفاع شمس در وقت نصف‌النهار آن‌روز خواهد بود که ۷۳درجه و ۲۷ دقیقه است و ظل مقیاس که ظل ثانی یعنی ظل مستوی است، در این ارتفاع در حدود ۱۸ درجه است که از نصف قطر کم‌تر است؛ وهمچنین تاعرض ۸۷ درجه که ارتفاع شمس‌در اول‌سرطان ۲۶ درجه و ۲۷ دقیقه است و ظل ثانی مقیاس در نصف‌النهار باز به اندازه نصف قطردائره می‌شود و به عرض بیشتربیشتر.

ولی با این همه چون نظر آنان این است که خط نصف‌النهار و مشرق ومغرب‌را ازظل مقیاس دائره هندیه در منقلب صیفی باید عمل کرد تا به واقع نزدیك‌تر و عمل دقیق‌تر باشد، و در نصف‌النهار منقلب صیفی ظل مقیاس به‌قدر ربع قطر دائره تا قریب عرض ۸۷ درجه که در حدود قطب است، داخل دائره می‌شود و بدان می‌توان عمل کرد از این روی مقیاس را به ربع قطر دائره تقدیر کرده‌اند.

علاوه این‌که اگر مدخل و مخرج ظل در دائره هندیه، درزمان قرب شمس به افق ویا قرب آن به‌نصف‌النهار، بود اگرچه در منقلب صیفی باشد، باز عمل دقیق نخواهد بود، ولی چون‌مقیاس به‌قدر ربع قطر دائره باشد، به خیرالامور اوسطها خواهد بود. مع‌ذلك خالی ازتأمل نیست و وجه تأمل این‌که بنابر دقت عمل، مقیاس چون به‌قدر ربع قطر دائره باشد، اگرچه در اغلب آفاق معموره درست درآید ولکن تا عرض ۸۷ درجه بلکه خیلی کم‌تر از آن را شامل نمی‌شود، زیرا در آفاق کثیرالعرض دخول و خروج ظل‌در نصف‌النهار به‌وقوع می‌پیوندد.

شیخ بهائی از این جهت فرمود که قریب به ربع قطر دائـره باشد، تا

شامل همهٔ آفاق شود؛ چه در منقلب صیفی و چه در منقلب شتوی؛ چنان‌که در الحبل المتین، پس‌از آن‌که حرف علامه حلی را از منتهی نقل کرد که «یکون نصف قطر الدائره بقدر ضعف المقیاس» تصریح فرمود که: ماذکره طاب‌ثراه من کون المقیاس بقدر ربع قطر الدائره لیس مطردا فی کل‌البلاد، اذ ربما یجب فی‌بعضها ان‌یکون اقصر من‌ربع القطر لیتم العمل کما اذا کان عرض البلد اربعین درجة و دقیقتین مثلا فان المقیاس المساوی طوله لربع قطر الدائره لایدخل ظله فی‌الدائرة اصلا فی‌ذلك البلد عند کون الشمس‌فی اول الجدی بل‌لابد ان یکون اقصر من‌الربع کما لایخفی علی من نظر فی جداول الظل.

راقم گوید: آن‌که شیخ‌بهائی فرمود کلام علامه در همه بلاد مطرد نیست، از بیانی که ما تقدیم داشته‌ایم، دانسته شد در همهٔ بلاد مطرد است بلکه تا آفاق قریب به قطب را شامل است.

و از آنچه گفته‌ایم و توضیح داده‌ایم، مراد بیرجندی از تفصیلی که ذکر کرده است، معلوم می‌گردد. و همچنین مقصود ابوریحان نیز از قیدبه منقلب شتوی معلوم می‌گردد، زیرا اندازه مقیاس تا حدی باشد که در نصف‌النهار منقلب شتوی در افقی، ظل داخل دائره شود در روزهای دیگر که ارتفاع شمس بیشتر است به‌طریق اولی.

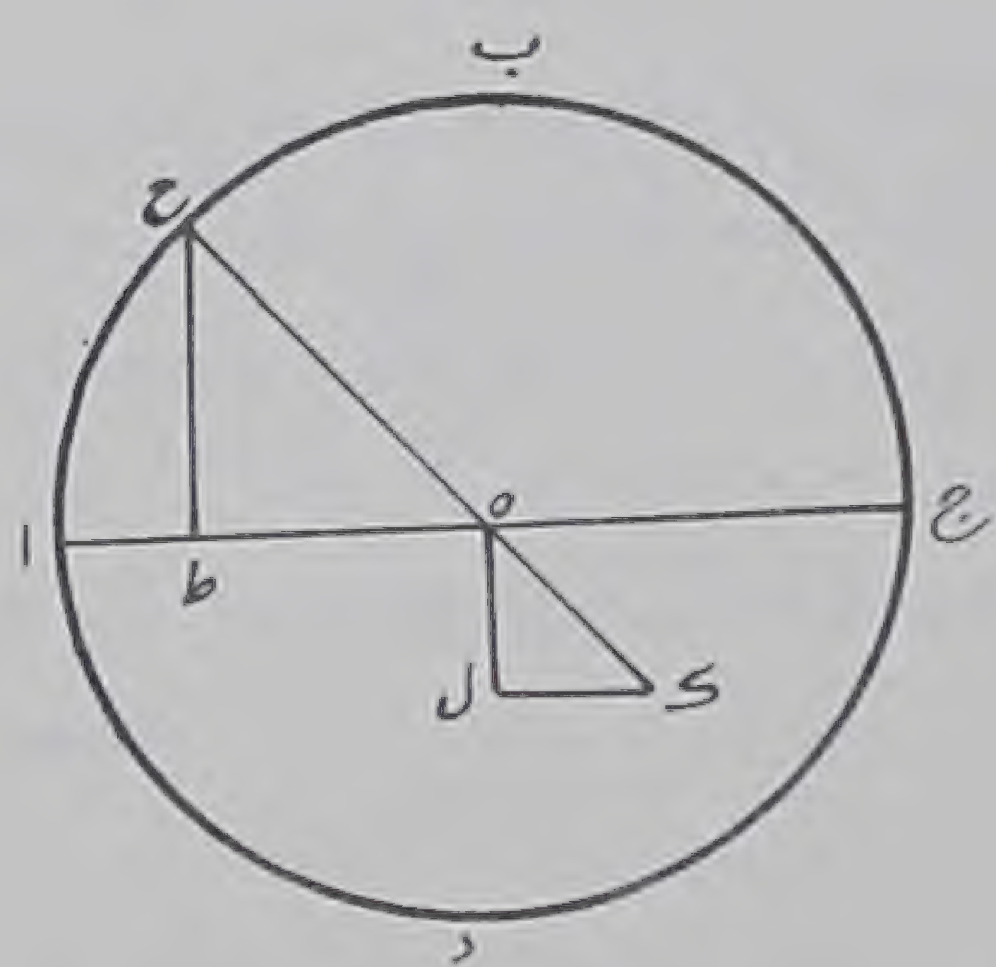
این‌بود بیانی که به اجمال در پیرامون تعبیرات دانشمندان نامبرده در مقدار مقیاس ظل عرضه نموده‌ایم.

فصل ۶

اما تحصیل ارتفاع‌شمس: چون‌خواهند بعدهرنقطه مفروضه برآسمان را از افق بدانند، خواه آن نقطه مرکز کوکبی باشد و خواه غیرآن، دائره عظیمه‌ای توهم کنند که به دوقطب افق و مرکز آن نقطه بگذرد، و آن دائره را دائره ارتفاع و دائره سمتی خوانند و قوسی از این دائره که میان آن نقطه و افق باشد ازجهت نزدیك‌تر، آن‌را ارتفاع آن نقطه خوانند اگر

کوکب با نقطه مفروضه فوق الارض بود؛ و انحطاط آن نقطه گویند، اگر تحت‌الارض بود.

برای تحصیل قوس ارتفاع، یا باید از قواعد ریاضی استخراج کرد که در افرادالمقال بیرونی ص ٤٩ و در متون زیجات نیز به‌طرق عدیده به تفصیل ذکر شده است و مبتنی برقضایای متعدد هندسی است، ویا به آلات نجومی. اما در قسم اول، همان کلام بیرونی را از رساله یاد شده با اشارت به مبانی برهانی هندسی آن با ترجمه به‌فارسی معروض میداریم:



شکل ۲

در این شکل ابجد = دائره ارتفاع برمرکز ه که ه قائم مقام رأس مقیاس است.

اه ج= فصل مشترك بین سطح افق و بین سطح دائره ارتفاع.

ب‌د= دو قطب افق: سمت رأس و سمت قدم.

ه ل= مقیاس و شمس برنقطه ح پس‌حا قوس ارتفاع وح‌ب قوس‌تمام ارتفاع و ح‌ط جیب ارتفاع و طه مساوی جیب قوس تمام ارتفاع است.

و شعاع ح ه ك را اخراج می‌کنیم و نیز ك ل را عمـود بر ه ل رسم می‌کنیم پس ك ل ظل مستوی ارتفاع حا می‌شود و خط ه ك قطر ظل‌و ه ح جیب اعظم است چون نصف قطر است.

در دومثلث ه ل ك ــ ح ط ه ــ هریك ازدوزاویه ط ل قائمه‌اند.وچون

دو خط ك ل، ه ط متوازی‌اند و ح ه ك قاطع آن‌دو است به شکل ۲۹ مقاله اولی‌اصول، زاویه حه ط خارجه، و زاویه ه ك ل داخله مساوی یکدیگرند، پس دو مثلث یاد شده، متشابه‌اند به شکل چهارم مقاله ششم اصول، بنابراین نسبت هل به ه ك مثل نسبت ح ط به ح است یعنی نسبت مقیاس به قطر ظل، مثل نسبت جیب قوس ارتفاع است، به جیب کلی.

(ح ط = جیب قوس ارتفاع) / (ح ه = جیب کلی یعنی جیب اعظم) : : (ه ل = مقیاس) / (ه ی = قطر ظل)

در این نسبت مطلوب تحصیل جیب قوس ارتفاع است که چون‌جیب معلوم شود و مقوس گردد آن قوس ارتفاع خواهد بود. پس اگر ظل‌وقت برای ما معلوم باشد، در مثلث ه لك به‌شکل عروس (شکل ٤۷ مقاله یکم اصول) مربع هل + مربع ل ك = مربع هك. و چون مربع هك معلوم شده است ضلع آن که خود ه ك است بدست می‌آید پس در نسبت اربعه فوق به شکل ۱۹ مقاله هفتم اصول:

ح ط = (ه ح × ه ل) / ه ك

اما درقسم دوم که از آلات نجومی تحصیل شود، بهتراز همه اسطرلاب یا ربع مجیب است. طریق گرفتن ارتفاع از اسطرلاب، این است که علاقه را به دست راست گیرند و اسطرلاب را معلق سازند چنان که ربع حجره که اجزای ارتفاع بر آن نقش شده، به جانب آفتاب باشد و عضاده بگردانند تا نور آفتاب از دو سوراخ لبنه بگذرد، و اگر آفتاب در زیر ابر باشد، باید شعاع بصر از دو سوراخ لبنه بگذرد و در هرحال شظیه ارتفاع برجزوی از اجزاء ارتفاع حجره می‌افتد که مقدار ارتفاع آفتاب از سطح افق است.

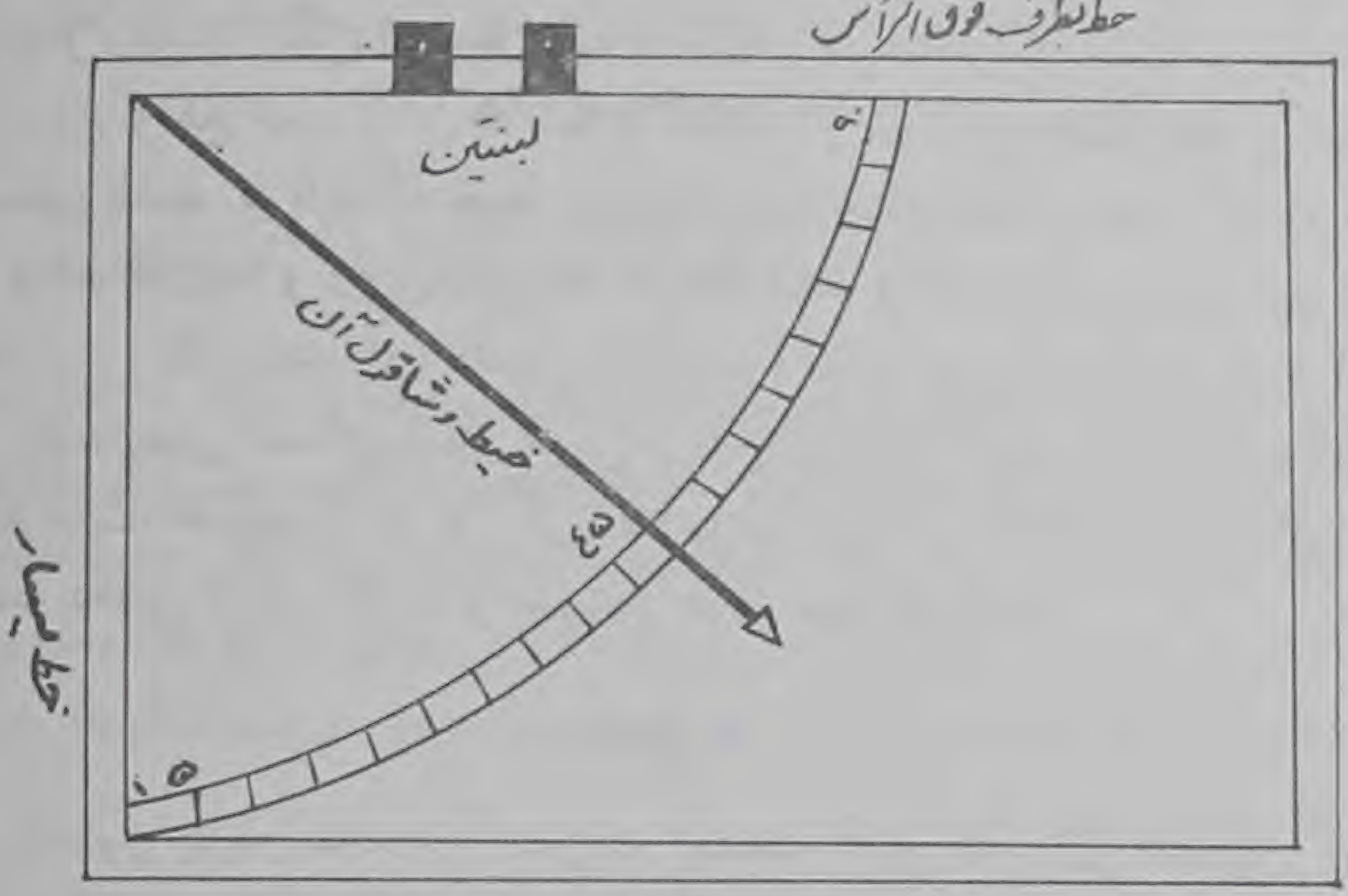
تحصیل ارتفاع شمس از ربع مجیب

اما از ربع مجیب چون خواهند ارتفاع آفتاب بگیرند باید که ربع را به هردو دست گرفته و دفه‌ای که برطرف مرکز ربع است برابر آفتاب بدارند و ربع را بگردانند تا سایه دفه‌که برطرف مرکز است بر دفه طرف قوس ربع واقع شود تاآن‌که شعاع آفتاب از سوراخ دفـهٔ علیا بر سوراخ دفهٔ سفلی افتد. و باید‌که خیط برروی ربع چنان مماس شود که نه داخل باشد و نه خارج، و روی ربع نه تاریك باشد و نه روشن، پس خیط برهر درجه قوس که بیفتد آن مقدار، ارتفاع آفتاب بود. از طرفی کـه از دفه خالی باشد یعنی ابتدای شمار قوس ارتفاع را باید ازآن طرف ربع که‌خالی از دفه است، حساب کرد. و اگر آفتاب در زیر ابر باشد، باید آفتاب ازهر دو ثقبه دفتین مرئی گردد و بدستور فوق عمل می‌شود.

فصل ۷

دستور بسیار ساده و آسان در صنعت آلتی‌که برای تحصیل ارتفاع شمس و ارتفاعات کواکب و امور دیگر به کار آید این است که بر روی قطعه‌ای از چوب یا فلز که دارای وزن و ثخنی صالح باشد و به‌شکل مربع یا مستطیل بوده باشد و نیز به دقت تمام مستوی السطحین بوده باشد، ربع دائره با پرگار رسم شود و محیط این‌ربع دائره به نود درجه متساوی مدرج شود و اگر به اجزای درجه هم تقسیم گردد، دقیق‌تر خواهد شد. و نقطه مرکز دائره را سوراخ باریك نموده و نخی‌که طول آن انـدکی از اندازه نصف قطر دائره ربع، بیشتر باشد برآن کشید و برانتهای آن شاقولی که‌در ثقل و خفت فراخور ربع باشد، آویخت، و از مرکز بر دوطرف ربع دو خطی مستقیم اخراج کرد، و برروی خطی‌که به‌طرف فوق‌الرأس است و به یمین‌را صد خواهد بود،دولبنه یعنی دوهدفد بامقدار فاصله‌ای ازیکدیگر درست در مقابل یکدیگر نصب شوند، و وسط آن دولبنه نیـز مقابل هم

سوراخ شود و این دوقطعه کوچك لبنه از چوب یا فلز مطابق جنس ربع به شکل مربع یا مستطیل در طول و عرض و ثخن به اندازه هم باشند.



شکل ۳

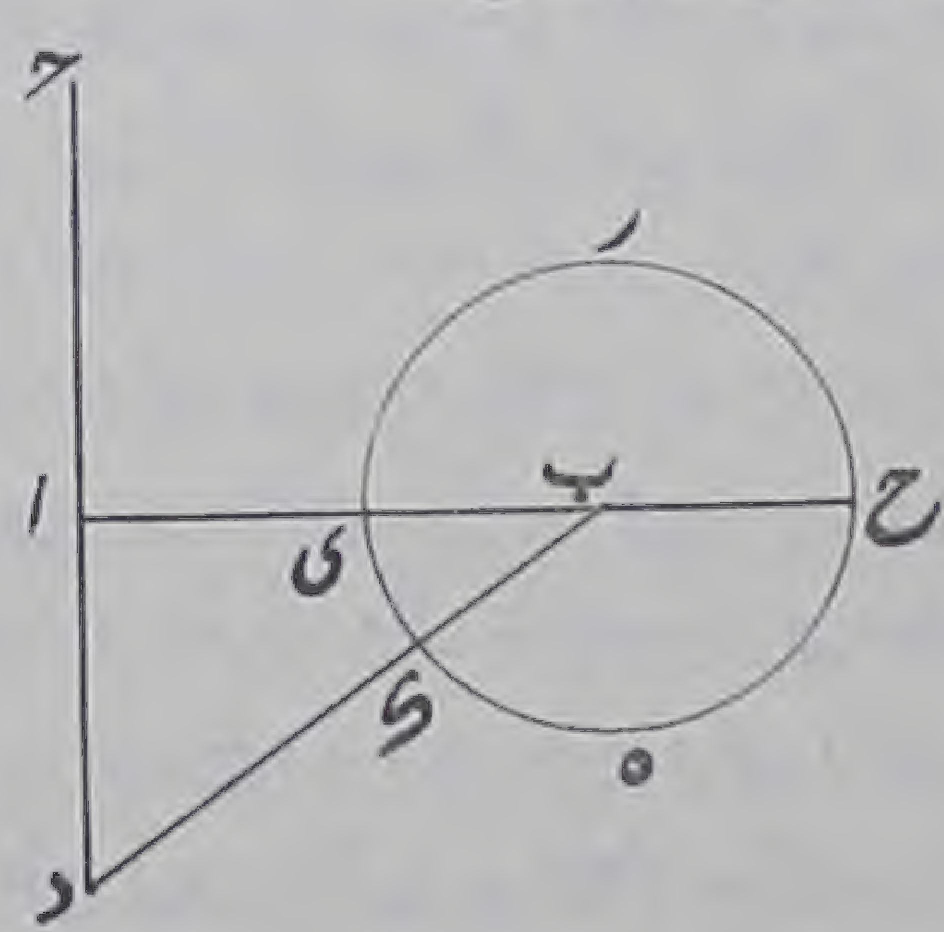
پس هرگاه خواهند ارتفاع شمس یا کوکبی تحصیل کنند آن قطعه را چنان نگاهدارند که صفحه مدرج به طرف شمس بود که نور شمس یا شعاع بصر اگر شمس زیر ابر باشد یا مطلوب ارتفاع قمر و کوکبی و یا امور دیگر باشد، از دو سوراخ لبنتین بگذرد و خیط مماس قوس شود، پس خیط روی هرچند درجه ربع قرار گرفته از ابتدای ربع از خط یسار بشمرند، آن مقدار قوس ارتفاع شمس یا کوکب بود، و صورت آن این است و درجات قوس را فقط به‌عنوان تصویر ترسیم کرده‌ایم نه این‌که به دقت مدرج شده باشد.

فصل ۸

طریق تحصیل ارتفاع شمس از ظل شاخص

ممکن است که ارتفاع شمس را فقط از راه سایه شاخص تحصیل کرد که حاجت به هیچ آلت نجومی نبود، چنان‌که شیخ بهائی در آخر کشکول (ص۶۲۱ طبع نجم‌الدوله) نقل کرده است ولی برهان آن‌را ذکر نکرده است و گفته است کشکول گنجایش آن را ندارد. ما نخست عبارت شیخ را نقل می‌کنیم و سپس به ترجمه و شرح آن می‌پردازیم:

اذا اردنا ان‌نعرف ارتفاع الشمس ابداً من‌غیر اسطرلاب ولاآلة ارتفاع فانا نقیم شاخصاً فی‌ارض موزونة، ثم نعلم علی طرف الظل فی‌ذلك الوقت، و نمد خطاً مستقیماً من محل قیام الشاخص یجوز علی طرف الظل الی مالانهایة معینة له، ثم نخرج من‌ذلك المحل علی خط الظل فی‌ذلك السطح عموداً طوله مثل طول الشاخص، ثم‌نمد خطاً مستقیماً من طرف العمود الذی فی‌السطح الی طرف الظل فیحدث سطح مثلث قائم الزاویة، ثم نجعل طرف الظل مرکزاً وندیر علیه دائرة بای قدر شئنا، و نقسم الدائرة باربعة أقسام متساویة علی‌زوایا قائمة یجمعها المرکز، و نقسم الربع الذی قطعه المثلث من‌الدائرة بتسعین جزؤاً، فما قطعه الضلع الذی یوتر الزاویة القائمة من الدائرة ممایلی خط الظل هوالارتفاع.



شکل ۴

ولیکن محل الشاخص نقطة ـ ا ـ، و طـرف الظل ـ ب ـ، و الخط الشاخص ـ ا ح ـ ، والعمود فی‌السطح ـ اد ـ، و ـ ا ـ هی‌الزاویة القائمة ، و المستقیم الواصل بین طرف العمود وطرف الظل ـ دب ـ، والمثلث ـ اب د، و مرکز الدائرة ـ ب ـ، و الدائرة ـ ی ر ح ه ـ ،والضلع الموتر للزاویة القائمة من‌المثلث ضلع ـ ب د ـ فاذا کان قاطعاً للربع علی نقطة ك ـ کانت قوس ی ك مقدار الارتفاع فی‌ذلك الوقت من‌ذلك الیوم. و هذا مما برهن علیه لکن برهانه مما یطول ولا یتسع له الکشکول.

یعنی هر گاه بخواهیم ارتفاع شمس را بدون اسطرلاب و دیگر آلات ارتفاع بشناسیم شاخصی برزمین مـوزون نصب می‌کنیم، و در آن هنگام برطرف ظل نشانه می‌گذاریم و از محل قیام شاخص خطی مستقیم می‌کشیم که برطرف ظل بگذرد واین خط را نهـایت معینی نیست، سپس از محل شاخص در همان سطح موزون خطی بر خط ظل عمود می‌کنیم که طول‌این خط عمود، به‌اندازهٔ طول شاخص باشد، بعد ازآن از طرف این خط عمود که در سطح زمین کشیده‌ایم خطی مستقیم تا به طرف ظل رسم می‌کنیم در نتیجه سطح مثلثی قائم‌الزاویه حادث می‌گردد، پس از این عمل، طرف ظل را مرکزقرار می‌دهیم‌و دائره‌ای به‌هرقدر که به‌خواهیم برآن ترسیم‌می‌کنیم و آن‌را به‌چهار قسم متساوی تقسیم می‌نماییم که زاویه مرکزی هریك قائمه گردد، و آن ربعی راکه مثلث نام برده، قاطع آن است به نود جزء مساوی قسمت می‌کنیم، حاصل این‌که قوسی از این ربع که میان وتر زاویه قائمه مثلث و میان خط ظل واقع شده است، قوس ارتفاع شمس است.

محل شاخص نقطه ـ ا ـ بـوده باشد، و طـرف ظل ـ ب ـ، و خط شاخص ـ ا ح ـ، و عمود در سطح ـ اد ـ، و ـ ا ـ زاویه قائمه، و خط مستقیم و اصل میان طرف عمود و طرف ظل ـ دب ـ، و مثلث ـ ابد ـ ، و مرکز دائره ـ ب ـ، ودائره ـ ی‌رحه ـ، و ضلع وتر زاویه قائمه مثلث ـ بد ـ، پس هر گاه ـ ب د ـ قاطع ربع دائره برنقطه ـ ك ـ باشد قوس ی ك مقدار ارتفاع شمس در وقت مفروض است و براین مطلب برهان اقامه شده است لکن برهان آن طولانی است و کشکول گنجایش آن را ندارد.

فصل ۹

بیان: این بود ترجمه عبارت شیخ رحمة‌الله علیه در کشکول که‌تقدیم داشتیم. کشکول به تصحیح مرحوم نجم‌الدوله، دوبار به‌طبع رسیده است و متن هیچ‌یك از آن‌دو خالی از اغلاط نیست. طبع اول آن عاری از شکل در این مقام است، و درطبع دوم هرچند شکل دستور مذکور رسم شده است ولکن خطوطی زائد برنص دستور ترسیم شده است که موجب بعد از مقصود است نه قرب به‌آن و دراشکال هندسی جداً باید ازیك حرف زائد اجتناب کرد وشکل هرچه صحیح‌تر و به واقع نزدیك‌تر و بدون حشو و زوائد باشد، برای درست رسیدن و یافتن مطلوب، مؤثرتر است.

در متن طبع اول آمده است: «وندیر علیه دائرة بأی قــدر شیئاً» و صحیح آن بأی‌قدر شئنا است که متکلم مع‌الغیر ماضی از شاء یشاء است.

و در متن هردو طبع آمده است: «مما قطعه ضلع‌الذی یوترالزاویة القائمة» با این‌که صحیح آن فما قطعه الضلع الذی است با فای فصیحه و ضلع معرف به‌ال، و یا ضلعه به اضافه ضلع به ضمیر راجع به مثلث. آن‌که جناب شیخ فرمود: و این خطرا نهایت معینی نیست، مراد این است که در آن‌حد معین شرط نیست و جواز آن ازطرف ظل باید تا به اندازه‌ای باشد که شعاع دائره اطول‌از اب نشود که دائره ازشاخص بیرون رود، وبنابراین، بیان مراد از عبارت دیگرش که فرمود: دائره‌ای به هرقدرکه به‌خواهیم برآن ترسیم می کنیم، نیز روشن می گردد.

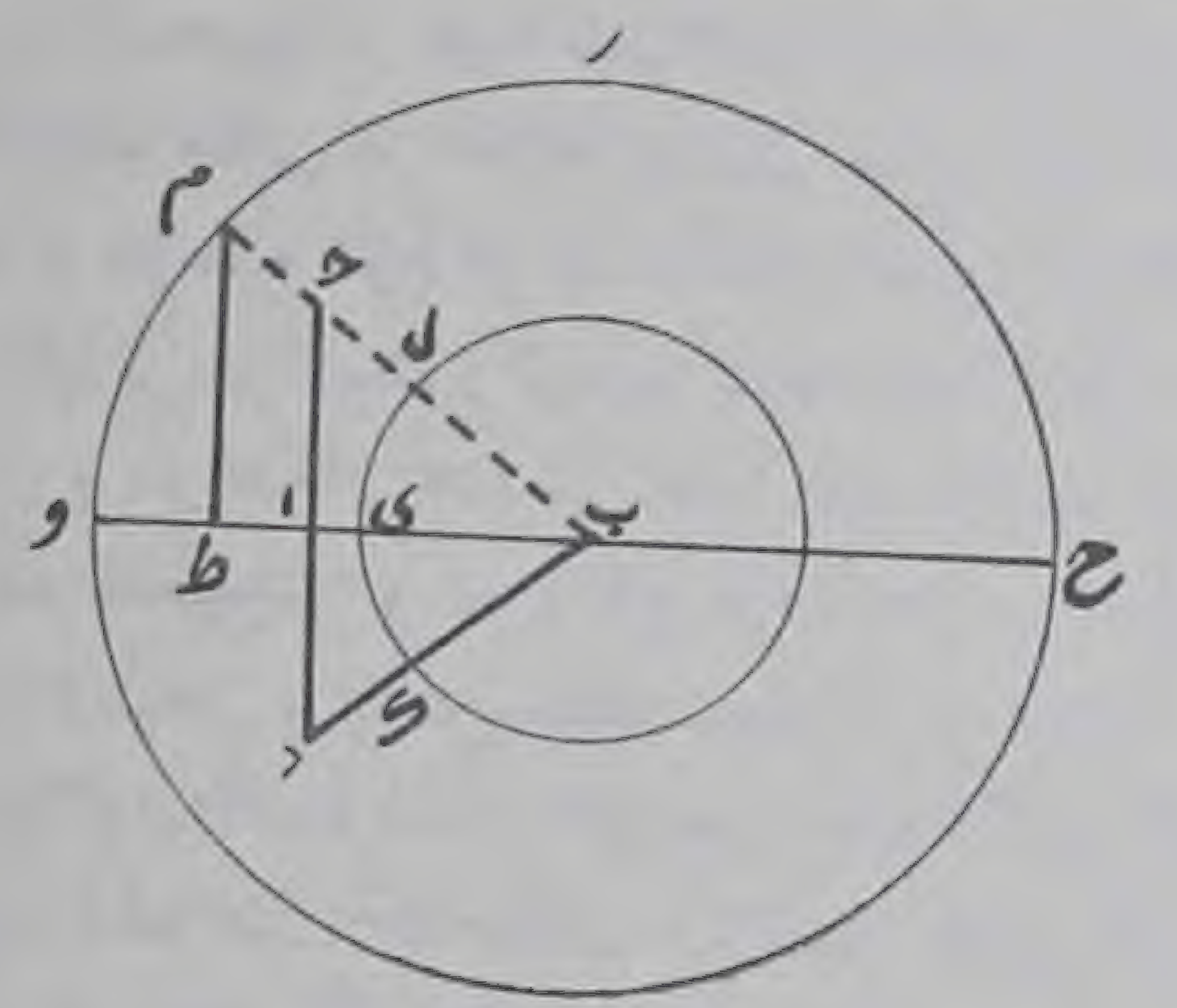
اما در بیان برهان گوییم:

شاخص همیشه موازی جیب قوس ارتفاع است لذا همواره ازشاخص وقطر ظل و جیب ارتفاع و فصل مشترك بین سطح افق و بین سطح دائره ارتفاع، دو مثلث متشابه حادث می گردند.

همان شکل بالا را اعاده می‌نماییم وبعد ازآن گوئیم:

دائره ــ وم‌رح‌ه ــ دائره ارتفاع. وــرــ سمت‌الرأس وــهــ سمت قدم. وــمــ مرکز شمس، وــم‌وــ قوس ارتفاع، وــم‌طــ جیب ارتفاع که‌موازی

شاخص است. و شعاع ـ م ح ل ب ـ قطر ظل مثلث ـ م ط ب ـ است درصورتی که جیب را به منزله شاخص فرض کنیم.



شکل ۵

و ـ ح ل ب ـ قطر ظل مثلث ـ ح ا ب ـ

و ـ و ب ح ـ فصل مشترک بین سطح افق و بین سطح دائره ارتفاع.

زاویه ـ م ب و ـ مشترک درهر دومثلث مذکور است. و چون شعاع م ح ل ب ـ قاطع دوخط متوازی شاخص و جیب ارتفاع است دو زاویه ب ح ا ـ ب م ط ـ مساوی یکدیگرند. به شکل کط مقاله اولی اصول، و دو زاویه ب ا ح ـ ب ط م ـ قائمه‌اند، پس دو مثلث نامبرده به شکل چهارم مقاله ششم اصول متشابه‌اند.

پس اگر به اندازه شاخص بر سطح موزون زمین از محل قاعده شاخص، خطی برخط ظل عمود کنیم (به‌شکل یا اولی اصول) و ازطرف این‌خط که حرف ـ د ـ است تا به طرف ظل که حرف ـ ب ـ اعنی مرکز دائره است، خطی مستقیم رسم کنیم، دو مثلث ـ ب ح ا ـ ب د ا ـ با هم مساوی

خواهند بود، پس با مثلث ـ م ط ب ـ متشابه است، و چون زاویه ـ ب ـ مرکزی است پس دوقوس ـ لی ـ م و ـ باهم به حسب درجه متساوی‌اند، پس قوس ـ ی ك ـ در مثلث ـ ب د ا ـ نیز باآن دوقوس به حسب درجه متساوی است، نتیجه این که درجات قوس ـ ی ك ـ به اندازه درجات قوس ارتفاع شمس در وقت مفروض است.

و تو را رسد که گویی تشابه مثلثین را دخلی در برهان نباشد هرچند خالی از لطف نیست، و همان صرف دانستن توازی شاخص و جیب ارتفاع و تقاطع شعاع و تساوی سه‌قوس ـ م و ـ ل ی ـ ی ك کافی است.

این بود برهانی که شیخ بهائی ـ زاده الله‌تعالی بهاءاً ـ فرمود: کشکول گنجایش آن را ندارد. پس معلوم شده است که کشکول این حقیر، اکبر از کشکول آن کبیر است، اگرچه هیچگاه به پایه ارزش آن نمی‌رسد.

فصل ۱۰

دائره هندیه

چنان که در صدر این رساله گفته‌ایم، عمل به دائرهٔ هندیه در کتب و رسائل فقهیه و هیویه درتحصیل خط زوال و خط مشرق و مغرب اعتدال و خط سمت قبله ازآن، در السنهٔ علما دائر و سائر است و مشهورتر ازدیگر طرق است و وجه تسمیت آن به هندیه به این جهت است که اختراع آن منسوب به دانشمندان هند است. چنان که فاضل بیرجندی در شرح تذکره بدان تصریح فرموده است. و همچنین ابوریحان بیرونی در رساله افراد المقال فی‌امر الظلال (ص۱۰۶ طبع حیدرآباد): العمل المعروف بالدائرة الهندیةو انما نسبت الیهم لانها فی‌زیج الارکند و زیجات الهند و حساباتهم اول ماوقع الی مملکة الاسلام من امثالها.

عمل دائرهٔ هندیه: وآن چنین است که زمین‌را یاسطوح بالای مکانات را چنان که گفته‌ایم، نیك هموار سازند که موازی افق قرار گیرد ومقیاسی بدان صفت که در پیش وصف شد، نصب کنند و برمغرز مقیاس به هربعدی

که بخواهند، دائره‌ای رسم کنندو هراندازه که دائره وسیع‌تر باشد، عمل در آن دقیق‌تر خواهد بود.

وظاهر است که هر گاه آفتاب قریب به‌افق شرقی باشد، ظل این‌مقیاس بیرون دائره واقع می‌شود و چندان‌که ارتفاع آفتاب متزاید گـردد، ظل مقیاس متناقص می‌گردد تا زمانی فرا رسدکه رأس ظل منبطق بر محیط دائره شود، پس برمحیط دائره به نقطه انطباق رأس ظل نشان کنند و آن نشان باید که برمنتصف طرف ظل بود، چه طرف ظل را لامحاله انبساطی باشد، و آن نقطه را مدخل ظل‌نام نهند.

بعد از آن مترصد باشند تا ظل در اندرون دائره آید تا بعد از آن‌که به‌غایت قصیر شده، متزاید گردد و بار دوم رأس ظل بر محیط همان دائره رسد و براین نقطهٔ انطباق که منتصف طرف ظل است نیزنشان کنند و آن‌را مخرج ظل نامند.

آنگاه مابین هردو علامت، به‌خطی مستقیم وصل کنند، آن وتر قوس بین دو نشانه یاد شده از محیط آن دائره است.

و چون میان دوطرف این قوس و میان مرکز قاعده مقیاس را به دو خط مستقیم وصل کنند، زاویه‌ای برمرکز دائره حادث شود پس چون آن زاویه را، یاآن وتر را، یاآن قوسی راکه میان دو نشان یاد شده محصور است، تنصیف کنند و از منتصف هریك خطی کشندکه به‌مرکز دائره گذرد آن خط، خط نصف‌النهار است که آن‌را خط زوال نیز می‌نامند.

و چون خط نصف‌النهار را ازدوجانب به‌محیط دائره هندیه اخراج کنند، آن نقطه تقاطع خط زوال با محیط دائره‌که در جانب جنوب بود، نقطه جنوب باشد، و نظیرش درجانب شمال نقطه شمال.

و چون خطی دیگر از مرکز قاعده مقیاس برخط نصف‌النهار قـائم گردانند، آن خط مشرق و مغرب بـاشد، از ایـن‌روی فصل مشترك میان معدل‌النهار و افق است. و نقطه تقاطع این خط با محیط دائره هندیه، در جانب شرق مشرق اعتدال بود؛ و نقطه تقاطع این خط با محیط دائره در جانب غرب مغرب اعتدال بود، وآن‌را خط اول السموت نیز گویند به‌جهت

این که در تحت دائره اول السموت و فصل مشترك میان سطح دائرهٔ اول السموت و افق نیز می‌باشد.

تبصره: فاضل بیرجندی در شرح زیج الغ‌بیگ و در شرح تــذکره گوید که: خط اول سموت، فصل مشترك میان دائره اول‌السموت و افق است. و ملاعلی قوشچی در شرح همان زیج گوید که: فصل مشترك میان معدل‌النهار و افق‌است. و این هردو قول صحیح است و اختلاف لفظی است زیرا خط مشرق و مغرب در صفحه دائرهٔ هندیه، مانند صفایح اسطرلاب، به منزلهٔ خط استواء است و آن در سطح معدل‌النهار است منتهی این که به‌قول برجندی خط مشرق و مغرب فصل مشترك دوسطح قائم بریکدیگر می‌باشند که یکی اول‌السموت و دیگر افق است، و به‌قول قــوشچی آن خط فصل مشترك دوسطح مایل یکی معدل‌النهار و دیگر افق در آفاق غیر استوائی، و لازم نیست که خط فصل مشترك باید بین دو سطح قائم باشد، کمالایخفی علی‌الخبیر، وبالجمله‌خط مشرق ومغرب فصل مشترك بین‌دائرهٔ اول‌السموت و معدل‌النهار و افق است.

تبصره: آن خط فصل مشترك باید از مرکز زمین بگذرد کــه مرکز دوائر عظام است نه ازمرکز دائره در سطح زمین، ولکن چون نصف قطر زمین را دراین اعمال قدر معتنی‌به نیست لذا درعمل اخلالی روی نمی‌آورد و بدان اعتناء نمی‌شود.

فصل ۱۱

مراعات شروطی درعمل دائره هندیه برای تصحیح خط نصف‌النهار

برای تحصیل خط نصف‌النهار مقرون به صحت و مطابق واقع‌تقریباً، مراعات چند شرط ضروری است که به‌بیان آن‌ها می‌پردازیم:

صحت عمل به دائرهٔ هندیه برای تحصیل خط زوال مبتنی است براین که شمس در حین وصول رأس ظل به محیط دائره، قبل از زوال و بعد از زوال بریك مدار از مدارات یومی موازی بامعدل‌النهار باشد، و به‌عبارت

اخری بریك مقنطره از مقنطرات باشد تا هردو ارتفاع آن در دو وقت یاد شده متساوی و بربعد واحد از نصف‌النهار باشند. و این معنی علی‌التحقیق حاصل نمی‌شود مگر این‌که وصول شمس بـه نصف‌النهار در یکی از دو انقلاب صیفی و شتوی باشد، و این نادرالوقوع است، و معلوم است که میل شمس از معدل‌النهار دائماً در تغییر است و به‌خصوص جاهـایی از دائره شمسیه یعنی منطقةالبروج که از منقلبین دور است و دو نقطهٔ اعتدالین در منتصف است یعنی حوالی اعتدالین، از این جهت فصول مشترك بین‌سطوح مدارات و بین سطح افق موازی خط اعتدال نمی گردند، و به بیان روشن‌تر شمس دریك مدارثابت موازی معدل‌النهار نمی‌باشد، بلکه‌خطوط لولبی رسم می کند که بدین سبب سعه مشرق آن با سعه مغـرب آن در یك روز باهم متفاوتند، لذا برای قرب عمل دائرهٔ هندیه به تحقیق امـوری چند، یعنی همان شروط باید مراعات شود:

۱ــ شمس در یکی از دو انقلاب و یا قریب به‌آن دو بـاشد، به علت این‌که حرکت میل مخل به‌موازات مذکور، در این هنگام بطییء است، و مطلوب که حصول تساوی ظلین در دوارتفاع متساوی قبل از زوال و بعد از زوال است، حاصل می‌شود. به‌خصوص اگر شمس در حوالی اعتدالین باشد چون میل آفتاب در آنجا سریع‌الازیاد است در عمل تفاوت فـاحش روی می‌آورد.

ب ــ شمس در انقلاب صیفی باشد، زیرا کـه ظل در انقلاب صیفی به علت صفای هوا و شدت شعاع و قلت عوارض، أبین و أوضح است.

تعبیر به انقلاب صیفی بهتر از تعبیر به وصول شمس به سرطان است، زیراکه جامع آفاق شمالی و جنوبی هردو است. ولکن حین وصول شمس به سرطان، اول صیف آفاق شمالی و اول شتاء آفـاق جنوبی است؛ و حین وصول شمس به‌جدی به‌عکس آن است پس در این صورت، بایدبرای هریك از آفاق شمالی و جنوبی به‌تفصیل این چنین گفت: شرط دیگر این‌که شمس حین وصول آن به سرطان در آفاق شمالی، و حین وصول آن به جدی در آفاق جنوبی باشد.

ج ــ شمس قریب به‌افق نباشد، زیرا در این صورت اطراف ظل پراکنده خواهد بود و به‌همین سبب تشتت و تفــرق ظل، تحقق اطراف ظل صورت نمی‌گیرد یعنی به حقیقت و درستی تعیین طرف ظل به وقوع نمی‌پیوندد. و به عبارت دیگر اگر شمس قریب به‌افق باشد، ظرف ظل پراکنده خواهد بود و تعیین رأس ظل به‌دقت انجام نمی‌گیرد.

د ــ شمس قریب به نصف‌النهار نباشد زیرا که در این هنگام تقلص و انبساط ظل در قرب به نصف‌النهار به‌خصوص در انقلاب صیفی، بطییءاست بنابراین تعیین وقت دخول و خروج ظل به‌درستی صورت نمی‌پذیرد. و به عبارت اخری به جهت قلت ازدیاد و نقصان ظل در حــوالی نصف‌النهار، دخول ظل در دائره و خروج آن ازوی نیکو مبین نشود.

ه ــ قوس بین مدخل ومخرج ظل از دائرهٔ هندیه آن قوسی که رأس ظل در محاذات آن سیر می کند، اصغر از نصف دور باشد. بیانش این که مدار یومی شمس در منقلب صیفی و قریب به‌آن، در آفاق مــائله بیش از نصف دور است وهرچه عرض بلاد و آفاق بیشتر باشد، مدار یــومی بیشتر خواهد بود لاجرم سعه مشرق ومغرب نیز بیشتر خواهد بود تا به حدی که مدار یومی شمس اعظم مدارات ابدی الظهور می‌شود، لذا هنگامی که‌شمس مثلا شمالی است، در آفاق شمالی امکان دارد که ارتفاع شمس را قبل از زوال ارتفاعی معتنی‌به باشد و رأس ظل را درمحیط دائره نقطه مدخل باشد و بعد از زوال نیز در همان ارتفــاع رأس ظل را در محیط دائره نقطــه مخرج خواهدبود وقوس‌بین مدخل ومخرج ظل‌بیش‌از نصف‌دورباشد، ویابه قدر نصف دور باشد، و در هردو صورت مقداری انحراف مدار شمس که‌در اصطلاح دائر گویند، از موازات معدل‌النهار لازم آید، و در صورتی که قوس دائره کم‌تر ازنصف‌دور باشد قوس دائر ازهنگام مدخل ظل تاهنگام مخرج ظل، از موازات معدل‌النهار از انحراف مذکور مصون خواهد بود و با رعایت این شرط عمل از شائبه تقریب خالی‌تر گردد، چنان‌که فاضل قوشچی در شرح باب پانزدهم زیج الغبیك بــدان تصریح نمــوده است و

ابوریحان بیرونی در رساله افراد المقال (ص۱۱۲) بدان ایماء و اشارتی دارد.

فصل ۱۲

رد ایرادی

شاه‌میر در شرح فارسی هیأت قوشچی پس از ذکر شروط اربعه فوق گوید: پنجم آن‌که قوس واقع میان طرفین ظل از نصف دائره کم‌تر باشد تا زاویه عندالمرکز حاصل آید. و این قید را علامه مدقق نیشابوری زیاده نموده. و مخفی نیست‌که این گاهی است‌که به‌طریق تنصیف زاویه عمل نمایند. اما اگر به‌طریق تنصیف قوس‌واقعه بین‌العلامتین عمل‌نمایند، احتیاج به این شرط نیست چه هر گاه خطین سمت ظل در مرکز دائره متحد شوند، هرآینه مجموع قطر دائره گردد. پس‌چون خطی دیگر برآن عمود سازند، لامحاله منتصف قوس واقع میان طرفین وی باشد و خط اول خط اعتدال و خط ثانی نصف‌النهار بود والله اعلم.

این بود بیان شاهمیر درپیرامون عبارت نیشابوری که تقدیم داشته‌ایم. ولی عبارت نیشابوری مطابق سه نسخه از شرح تذکرهٔ وی که تعلق به راقم دارد، این است:

ولاریب ان صحة هذه‌الاعمال مبنیة علی توازی المدارات و موازاتها لمعدل النهار وانها لیست حاصلة بالحقیقة لمکان حرکة الشمس‌لکنها اذا روعیت شرائطمعدودة قرب‌العمل من‌التحقیق، احدیهاان‌ترسم الدائرةبحیث تکون القوس الواقعة بین مدخل الظل ومخرجه منها اصغر من نصف‌الدور و هذه ایضاً هی‌الموجبة لاحاطة سمتی الظلین بزاویة.

سخن نیشابوری این است‌که صحت این اعمال دائرهٔ هندیه مبتنی‌بر توازی مدارات یومی بایکدیگر، و موازات آن‌ها با معدل‌النهار است؛ و براثر حرکت شمس و تغییر میل، این توازی و موازات به حقیقت ودرستی حاصل نمی‌شود. ولکن چون‌شرائطی مراعات‌شود، عمل‌به‌دائرهٔ هندیه، قریب

به تحقیق خواهد بود یکی این که عمل بدائرهٔ هندیه طوری صورت گیرد که قوس میان مدخل و مخرج ظل اصغر از نصف دور باشد. و مراعات این شرط موجب احاطه دوسمت ظل شاخص یعنی دوخط ظل مقیاس نیز خواهد بود.

چنان‌که در عبارت نیشابوری ملاحظه می‌فرمائید، وی پس از بیان مراعات شرط مذکور و اتمام آن گفته است: که مراعات این شرط موجب احاطه دوخط ظل شاخص به زاویه نیز خواهد بود. یعنی مراعات این شرط علاوه‌بر این که تاحدی مفیدموازات مدار یومی‌شمس بامعدل‌النهار می‌شود، موجب احاطه دوخط ظل به زاویه نیز می گردد، نه این که مراعات این‌شرط فقط برای صورت گرفتن احاطه دوسمت ظل به زاویه بوده باشد چنان‌که شاهمیر فهمیده است و برنیشابوری ایراد گرفته است.

و کلمه «ایضاً» در عبارت مذکور نیشابوری، اشاره به عمل دیگرقبل از آن است که خواجه درمتن تذکره درمعرفت خط نصف‌النهار دستور داده است که: یرصد ارتفاعان متساویان للشمس فی‌یوم واحد عن جنبتی غـایة ارتفاعها و یخط علی ارض مستویة سمتا ظلیهما عن مقیاس واحد ثم ینصف الزاویة الحادثة بینهما بخط فیکون ذلك الخط فی سطح دائرة نصف‌النهار و یسمی خط نصف‌النهار، والقائم علیه عمودا یکون فی سمت دائـرة اول السموت.

تنها عذری که ازقبل شاهمیر توان گفت این که، کلمهٔ ایضاً درعبارت نیشابوری از نسخه او ساقط بوده است، ولی چنان‌که گفته‌ایم هرسه نسخه شرح تذکره نیشابوری متعلق به اینجانب چنان است که مرقوم داشته‌ایم.

فصل ۱۳

کلام فاضل قوشچی در شرح شرط اخیر

فاضل قوشچی را در شرح زیج‌الغ‌بیگ در شرح و تفصیل شرط اخیر، که قوس یاد شده میان مدخل ومخرج رأس ظل مقیاس کم‌تر از نصف‌دور باشد بیانی مفید است که نقل آن‌را مناسب دیده‌ایم:

پوشیده نماند که بنای صحت این عمل بر آن است که آفتاب را بریك مدار ثابت تصور می کنند، و شك نیست که آفتاب، به‌سبب حرکت خاصه خود بریکی مدارثابت نمی‌ماند بلکه درهر آنی به‌مداری دیگرمنتقل می‌شود اما هر گاه که شرائطی چند را رعایت کنند، عمل از شائبه تقریب خالی‌تر گردد:

یکی آن که قوسی که میان مدخل و مخرج ظل است از دائرۀ هندی، یعنی آن قوس که از هنگام مدخل ظل تاهنگام مخرج ظل اجزای آن در محاذات طرف ظل می‌افتد، به‌حسب هر آنی کم‌تر از نصف دور باشد تاقوسی راکه دائر است از هنگام مدخل ظل تا هنگام مخرج ظل از موازات معدل النهار، انحراف بسیار لازم نیاید چه مدار یومی آفتاب اگر در جنوب معدل‌النهار بود، فصل مشترك میان مدار و میان افق در جنوب خط مشرق و مغرب باشد. پس مادام که آفتاب درنصف شرقی باشد، تقاطع دائره ارتفاع آن با افق که آن‌را نقطۀ سمت گویند، در ربع شرقی جنوبی باشد از دائره افق، و به این سبب سمت ظل در مقابل این ربع باشد از دائرۀ هندی، یعنی ربع غربی شمالی، و مادام که آفتاب در نصف غربی باشد نقطه سمت در ربع غربی جنوبی باشد و به‌این سبب سمت ظل‌در ربع مقابل بوداز دائرۀهندی، یعنی ربع‌شرقی شمالی پس مابین مدخل ظل ازربع اول، و مابین مخرج‌ظل از ربع دوم لامحاله کم‌تر از نصف دور بود به ضرورت، خواه مقیاس‌طویل باشد و خواه قصیر و خواه دائرۀ هندی عظیم باشد و خواه صغیر.

و اگر مدار یومی آفتاب نفس معدل النهار باشد، سمت ظل در دو وقت طلوع و غروب منطابق بود باخط مشرق و مغرب و در باقی روز

برهمان منوال باشد که گفتیم بعینه الاّ در خط استواء که آن روز ظل از تطابق زایل نشود.

و اگر مدار یومی آفتاب در جانب شمال بود، از معدل النهار گوییم: دائره اول سموت مدار را قطع کرده باشد یانه، اگر قطع نکرده باشد مادام که آفتاب د رنصف شرقی بود نقطه سمت در ربع شرقی شمالی باشد از دائره افق، و سمت این ظل درمقابل این ربع، یعنی در ربع غربی جنوبی از دائره هندی و مدخل ظل هم درآن ربع تواند بود. و مادام که آفتاب در نصف غربی باشد نقطه سمت در ربع غربی شمالی بود از افق و سمت ظل درمقابل آن در ربع شرقی جنوبی از دائرهٔ هندی و مخرج ظل هم آنجا تواند بود پس ما بین مدخل و مخرج ظل که در جانب جنوب است از دائرهٔ هندی کم‌تر از نصف دورباشد.

و اگر دائره اول سموت، مدار شمالی آفتاب را چنان‌که در معظم عمارت است، قطع کرده باشد مادام که آفتاب مابین مطلع مدار و تقاطع مدار با دائره اول سموت باشد درجانب مشرق نقطه سمت از ربع شرقی شمالی باشد و سمت ظل در مقابل آن از ربع غربی جنوبی از دائرهٔ هندی و چون به تقاطع رسد، نقطهٔ سمت برنقطهٔ مشرق اعتدال منطبق شود وسمت ظل برخط مشرق ومغرب و از موضع تقاطع تا نصف‌النهار نقطهٔ سمت در ربع شرقی جنوبی باشد و سمت ظل در مقابل، در ربع غربی شمالی ازدائرهٔ هندی و ازنصف‌النهار تاموضع تقاطع دوم نقطهٔ سمت در ربع جنوبی‌غربی باشد و سمت ظل در ربع مقابل یعنی ربع شرقی شمالی از دائرهٔ هندی. و از موضع تقاطع دوم تا مغیب مدار نقطهٔ سمت در ربع غربی شمالی باشد و سمت ظل در ربع مقابل، یعنی در ربع شرقی جنوبی.

پس ظاهر شد که در این وضع سمت ظل در محاذات دوربع تمام واقع می‌شود از ارباع دائره هندی و آن نصف شمالی است، و از دو ربع باقی در محاذات بعضی که متصل است به‌دو ربع مذکور پس قوسی که مابین مدخل و مخرج ظل باشد، ممکن‌بود که بیشتر از نصف دور بود به نسبت بایکی از این دوائر که مرسوم‌اند برمرکز قاعده مقیاس.

و چون ظل مقیاس متناقص است در نصف شرقی و متزاید در نصف غربی پس اعتبار مدخل و مخرج به‌نسبت بادائرهٔ صغیرتر که مابین المدخل والمخرج ازآن دائره کم‌تر از نصف دور بود اولی باشد از آن‌که به نسبت بادائرهٔ عظیمه که مابین المدخل والمخرج ازآن دائره، بیشتر از نصف دور بود تا دائرتین زمانی المدخل والمخرج را، انحراف از موازات کم‌تر لازم آید. و در جمیع اوضاع قوسی‌که مابین المدخل والمخرج افتد چندان‌که کم‌تر باشد عمل به‌تحقیق نزدیك‌تر بود.

فصل ۱٤

این بود کلام فاضل قوشچی کــه از شرح وی بر زیج الغ بیك نقل کرده‌ایم، و در توضیح بعضی از مطالب وی گوییم:

آن‌که گفته است: «اگر مدار یومی آفتاب در جانب شمال بــود از معدل‌النهار می‌گوییم دائرهٔ اول سموت مدار را قطع کرده باشد یانه، اگر قطع نکرده باشد» بیانش این‌که مداراتی‌که در جهت قطب ظاهر است‌چون بعد یکی از آن‌ها کم‌تر از عرض بلد بود آن مدار در دو نقطه فوق‌الارض یکی شرقی و دیگری غربی، مقاطع دائرهٔ اول سموت شود. و چون آفتاب به‌یکی از آن دونقطه رسد، دائرهٔ اول السموت دائره ارتفاع شود و خط‌ظل که برفصل مشترك است میان دائرهٔ ارتفاع و سطح افق منطبق شود برفصل مشترك میان اول سموت و افق و آن خط اعتدال است.

آن‌که گفته است: «پس قوسی که مابین مدخلَ و مخرج ظلَ باشد، ممکن بودکه بیشتراز نصف‌دور بودبه نسبت بایکی ازاین دوائر که‌مرسوم‌اند بر مرکز قاعده مقیاس» بیانش این‌که فاضل قوشچی در عمل دائرهٔ هندی چندین دائره ترسیم می‌کند که لامحاله بعضی خردتر و بعضی بزرگ‌تر خواهد بود، که یکی از آن‌ها مساوی قاعده مخروط مقیاس باشد و برخی از آن بزرگ‌تر که سایه مقیاس وارد دائره شود.

و در این شرط پنجم خلاصه کلامش این است‌که چون سعه مشرق شمالی در آفاق شمالی به غایت رسد، امکان داردکه بین مدخل و مخرج‌ظل

در بعضی از دوائر مرسوم برآن سطح مستوی، بیش‌تر از نصف دور باشد که شمس قهراً قریب به افق می‌باشد، و چون تاحدی برآید که مدخل و مخرج ظل در دائرهٔ خردتر افتد مابین آن‌دو از اولی کم‌تر باشد، و هکذا تا در دائره‌ای که بین آن‌دو از نصف دور کم‌تر باشد و زیاد مخل به‌موازات نباشد و عمل به تحقیق نزدیك‌تر باشد.

فصل ۱۵

تبصره: ابوریحان بیرونی در افراد المقال فی امر الظلال (ص۱۱۵) و در قانون مسعودی (ص۴۴۹ ج۱) و نیشابوری در شرح مجسطی، در تصحیح عمل بدائرهٔ هندی برای تعیین و تحقیق خط زوال، دقتی اعمال نموده‌اند که تعدیل در عمل شود، عبارت بیرونی این است: ولتصحیح هذا العمل ان یعرف الارتفاع من ظل المدخل ویعرف بعد الوقت عن نصف النهار فیکون بعد وقت المخرج عنه مثله فی الحس و یستخرج میل الشمس لوقتئذ والسمت لکلاالوقتین ویؤخذ فصل مابین السمتین و یعد من علامة المخرج نحو الجنوب ان کانت الشمس صاعدة من اول الجدی الی آخر الجوزاء، و نحو الشمال ان کانت هابطة فی النصف الآخر فیکون المنتهی علامة المخرج المصحح و حینئذ یوصل بینها و بین علامة المدخل ویعمل بالوتر ماتقدم، انتهی.

برجندی درشرح زیج الغبیك همین گفتار ابوریحان را ترجمه کرده است و مرادش از بعض ابوریحان است و عبارتش این است:

و بعضی به جهت تصحیح عمل از آلت صحیحه در وقت مدخل ظل، ارتفاع معلوم کنند و از آن ارتفاع سمت آن و ساعات بعد از نصف النهار معلوم کنند، و بعد وقت مخرج از نصف النهار به همین‌قدر بود تقریباً. و سمت آفتاب درآن وقت نیز معلوم کنند و تفاضل میان آن هردو سمت بگیرند و به‌قدر فضل ازعلامت مخرج به‌جانب جنوب بشمارند، اگر آفتاب درنصفی بود که اول حمل منتصف آن است، و به‌جانب شمال اگر در آن نصف دیگر بود، آن‌جا که برسد علامت مخرج مصحح بود، و این سخن صحیح است

لیکن تفاوت بین‌السمتین در این وقت از آن قبیل نیست که در محیط دائرهٔ هندیه محسوس شود. انتهی.

بیان: شمس از اول جدی تا آخر جوزا به سوی شمال می‌آید و آخر جوزا منتهای بعد شمالی اواست که شمس در این نصف دور صاعد است و اول حمل منتصف این نصف است، و در این نصف هرچند از اول جدی تا اول حمل جنوبی است یعنی‌در جنوب معدل‌النهار است ولی صاعد است و به‌سوی شمال می‌آید.

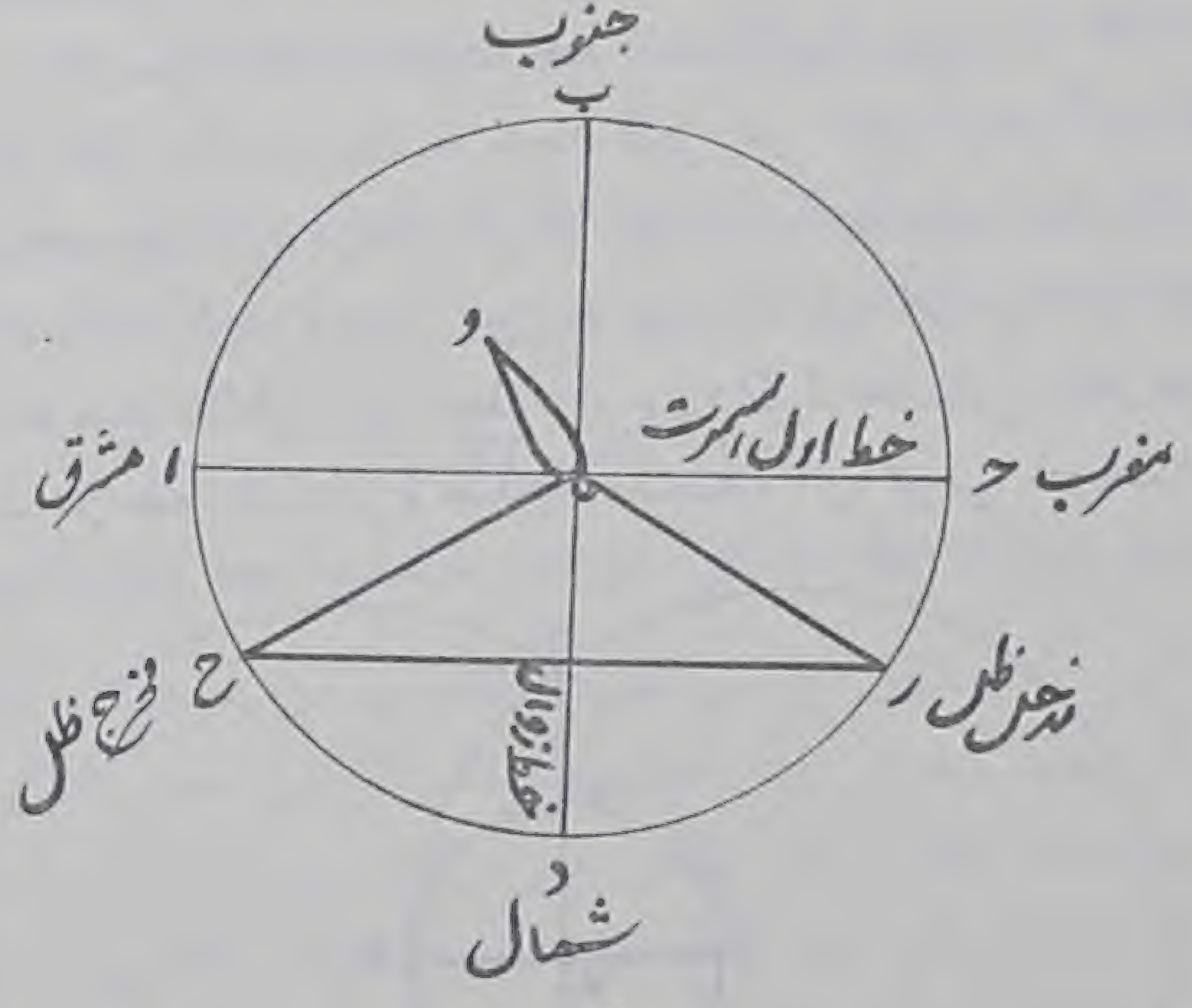
و در نصف دیگر که از اول سرطان تا آخر قوس است هابط است و به‌سوی جنوب می‌رود و آخر قوس منتهای بعد جنوبی او است، هرچند از اول سرطان تا اول میزان شمالی است یعنی در شمال معدل‌النهار است ولی به‌سوی جنوب نزدیك می‌شود، از این‌روی چون میل شمس در هرآن در تغیر است پس قرب او به‌جنوب درآن نصفی کـه حمل در منتصف او است در قبل ازظهر بیشتر از بعدازظهر است، و در نصف دیگر قرب او به شمال در قبل ازظهر بیشتر از بعدازظهر است لذا گفته است که در نصف اول که شمس صاعد است به‌قدر فضل بین‌السمتین به‌سوی جنوب، و در نصف دیگر که شمس هابط است به‌سوی شمال بشمارند، ولیکن همان‌طور کهـ برجندی گفته است تفاوت بین‌السمتین در این فاصله بدان حد نیست کـه در محیط دائرهٔ هندیه محسوس شود.

فصل ۱۶

صورت دائرهٔ هندیه

فرض کنیم دائره ـ ابحد ـ دائره‌ای در سطح مستوی موزون موازی افق به اوصافی که گفته‌ایم برمرکز ـ ه ـ رسم کرده‌ایم. وـ هوـ مقیاس مخروط به شرائطی که وصف کرده‌ایم. و سایه شاخص را در نصف اول روز یعنی قبل از ظهر مترصد بودیم تا ازامتداد آن کم کم کاسته شد و در نقطهـ رـ مماس بادائره شد، پس‌بر منتصف ظل در آن نقطه علامتی گذاشته‌ایم.

سپس ظل رو به انتقاص رفته تا وارد دائره شد و به نهایت قصر رسید و به سوی مشرق میل کرد و رو به ازدیاد نمود که شمس از دائـره نصف‌النهار گذشته به‌سوی مغرب شد، پس امتداد ظل آناً فآناً زیاد شده است تا در نقطه ـ ح ـ مماس به همان دائره شده است.



شکل ۶

ارتفاع شمس در آن دو نقطه از دوطرف دائره نصف‌النهار به‌یك‌حد است و دائره نصف‌النهار در میان آن‌دو است. پس بین آن‌دو نقطه را به‌خط ـ ر ح ـ وصل کرده‌ایم که وتر دوقوس ـ ردح ـ رب ح ـ شده است.

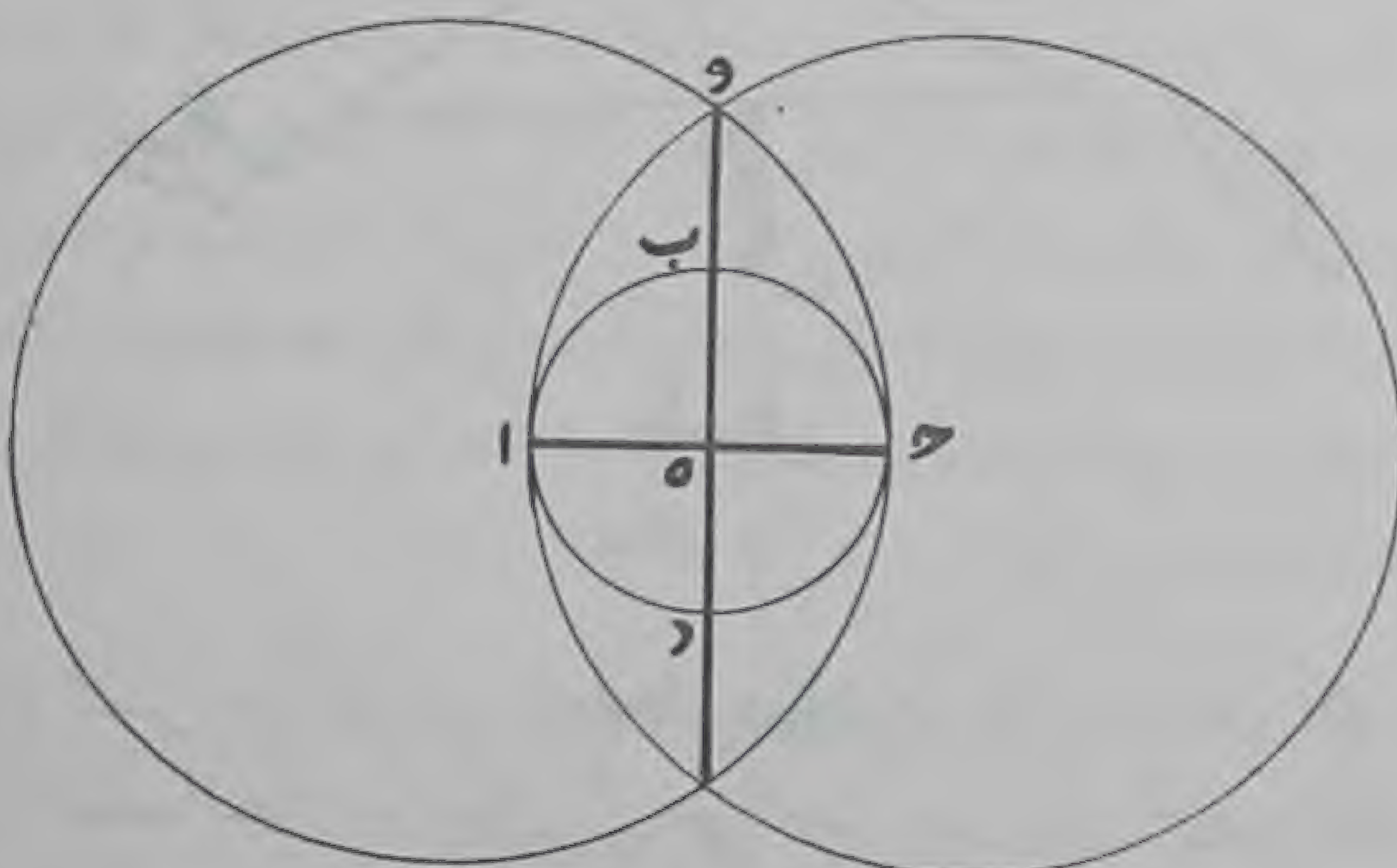
پس این وتر را، یاقوس ـ ر د ح ـ را، یا قوس مقابل آن‌را که ـ رب ح ـ است، یا زاویه ـ ره ح ـ را تنصیف کرده‌ایم، و از مـرکز ـه ـ از منتصف هریك از آن‌ها خط ـ ب د ـ وصل کرده‌ایم که خط نصف‌النهار است.

سپس از مرکز دائره خط ـ ا ه ح ـ که قطر دیگر دائره می‌شود، بر آن عمود کردیم و این‌خط مشرق ومغرب اعتدال است که آن‌را خط اول السموت

نیز گویند، و نقطه ـ ب ـ جنوب و نقطه ـ د ـ شمال و نقطه ـ ا ـ مشرق و نقطه ـ حـ ـ مغرب است.

تبصره: تنصیف زاویه به‌شکل نهم مقاله اولی اصول، و تنصیف قوس به‌شکل بیست و نهم مقاله ثالثه آن باید نمود.

به طریق دیگر نیز تنصیف قوس امکان دارد، و آن این که هریك از دوطرف قطر دائره را مثلا ـ احـ ـ خط نصف‌النهار صورت دائرهٔ هندیه نام برده را، مرکز دائره قرار داد و به‌بعد قطر دو دائره رسم کرد که لامحاله هردو مساوی هم خواهند بود، و درخارج دائرهٔ نخستین یکدیگر را در دو نقطه تقاطع خواهند کرد، وچون بین دونقطه تقاطع آن‌دو را به خطی‌مستقیم وصل کنند، موضع تقاطع این خط باقوس دائرهٔ نخستین مثلا هریك ازدو قوس ـ احـ ـ در صورت دائرهٔ هندیه، منتصف آن قوس خواهد بود.



شکل ۷

این طریق را ابوریحان بیرونی در افرادالمقال آورده است، و بـه بلس یونانی‌و به‌حیانند باناریسی نسبت داده است. وشبیه این عمل راقلیدس در شکل اول مقاله اولی اصولی برای تحصیل مثلث متساوی‌الاضلاع اعمال نموده است، زیرا هرگاه هریك از ـ او ـ حـ و ـ به خط مستقیم وصل شوند مثلث ـ ا حـ و ـ متساوی الاضلاع حاصل خواهد شد.

تبصره: جهات اربع دائره هندیه، چون بـرسطح زمین رسم می‌شود مطابق وضع طبیعی آن است یعنی نقطه جنوب به سمت بالای صفحه، ونقطه شمال در مقابل آن به‌سمت پایین صفحه، ومغرب طرف راست، ومشرق‌طرف چپ قرار می گیرد نسبت به‌کسی که روبه‌سوی جنوب ایستاده است.

اما در ترسیم نقشه جغرافیائی، نقطه شمال به‌بالا قرارمی گیرد وجنوب در ذیل صفحه و مشرق طرف راست و مغرب طرف چپ نسبت به کسی که روبه سوی شمال می‌ایستد.

غرض این است که در ترسیم دائرۀ هندیه برروی صحیفه‌ها باید نظم طبیعی آن مراعات شود.

فصل ۱۷

برهان براین که خط مذکور در دائرۀ هندیه خط نصف‌النهار است

هرکس که تصور زیادتی ظل و نقصان آن به حسب نقصان ارتفاع و زیادتی آن بنمایـد، بر وی معلوم گردد که این معنی اعنی خط مذکور در دائرۀ هندیـه خط نصف‌النهار بـودن، در وصف وضوح قـریب بـه اولیات است و احتیاج بـه اقامه برهـان ندارد، ولکـن فـاضل قوشچی در شرح زیج‌الغ‌بیگ، و فاضل بیرجندی در شرح همان زیج و در شرح تذکره خواجه، و شاهمیر در شرح فارسی هیأت قوشچی، و دیگران در کتب مبسوطه براهینی چند اقامه کرده‌اند، و ما آنچه‌را که برجندی در شرح زیج الغ‌بیگ آورده است نقل می کنیم که برای تشحیذ اذهان مفید، وقابل استفاده برای مستفید است:

برهان این عمل موقوف است برسه مقدمه:

اول آن‌که ظل مستوی همیشه در سطح دائـرۀ ارتفاع است برفصل مشترك میان‌سطح دائرۀ ارتفاع وسطح افق باسطح موازی‌او، واین به جهت آن است‌که مرکز مقیاس به منزله مرکز سطح افق حسی است، پس خطی که واصل شود از سمت الرأس که قطب افق است به مرکز مقیاس عمود بر

سطح افق به شکل نهم از اولی اکرثاوذوسیوس. و سهم مقیاس نیز عمود است بر آن سطح پس منطبق بود بر آن عمودی که به‌سمت الرأس می گذرد، و چون دائرهٔ ارتفاع قائم بر سطح افق است و به‌سمت رأس می گذرد، به ضرورت به‌عمود مذکور یاکه به‌سهم مقیاس گذرد، و مرکز آفتاب درسطح دائره ارتفاع است پس خطی که از مرکز آفتاب خارج شود و به رأس مقیاس و رأس ظل گذرد، در سطح دائره ارتفاع بود.

پس در مثلثی که از سهم مقیاس و خط ظل و قطر ظل حاصل است، دو ضلع که سهم مقیاس وقطرظل است در سطح دائرهٔ ارتفاع بود پس به شکل دوم از مقاله یازدهم اصول، ضلع سوم که خط ظل است، نیز در آن سطح بود و این خط ظل در سطح افق باسطح موازی آن نیز هست پس برفصل مشترك مذکور بود و هوالمطلوب.

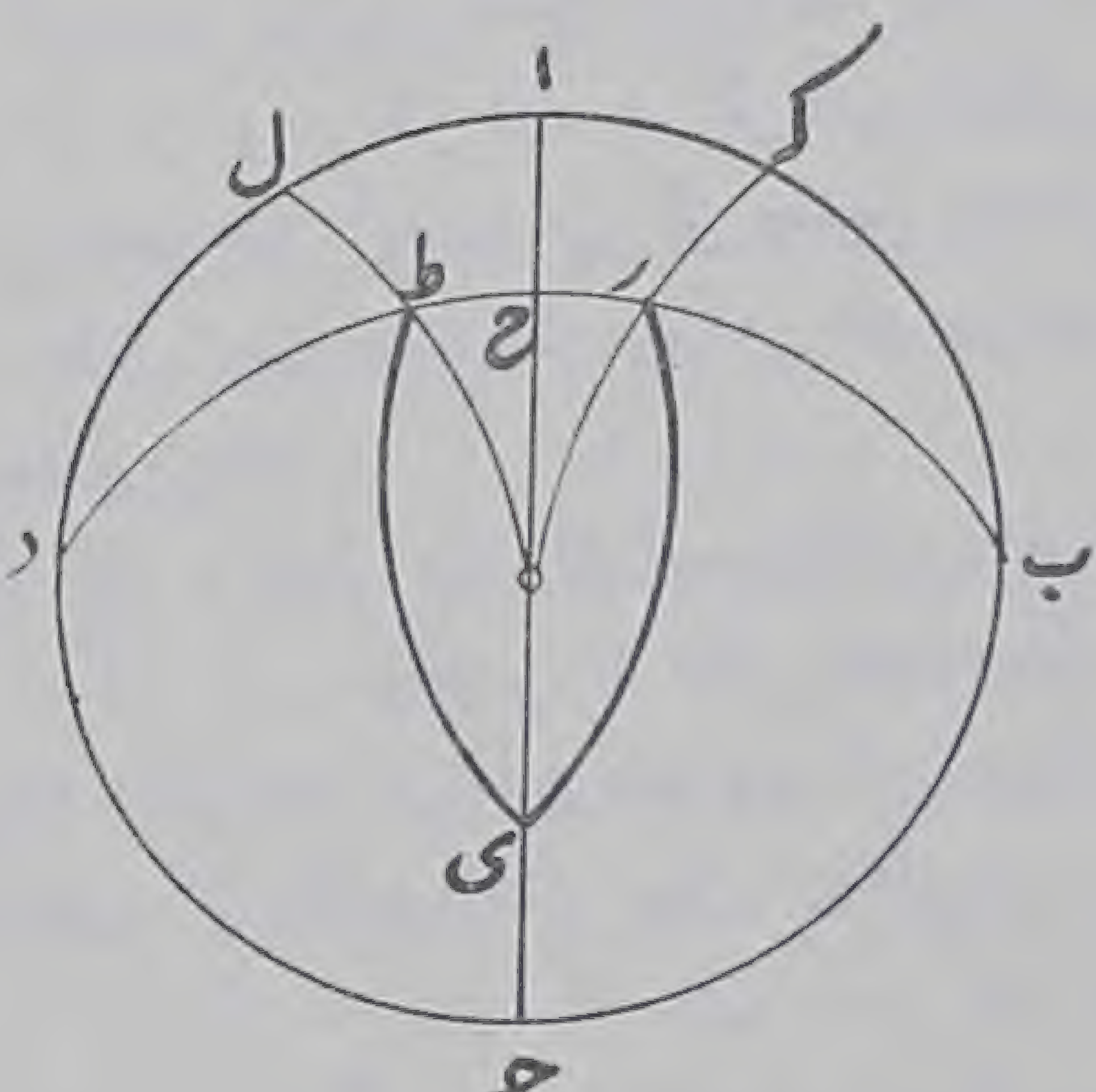
مقدمه دوم آن که چون دوظل یك مقیاس که یکی شرقی بود ودیگری غربی متساوی باشند، ارتفاع آن‌دو ظل نیز مساوی بود زیرا که در دومثلث که از سهم مقیاس و دوخط ظل متساوی و دوقطر ظل حاصل شده، زاویه تقاطع سهم و خط ظل قائمه است پس به‌شکل چهارم اولی اصول دو زاویه که خط ظل و قطر ظل به‌آن محیط است، در آن دومثلث نیز متساوی‌باشند و این زاویه بقدر قوس ارتفاع است، چه اگرقطر ظل اخراج کنند به‌مرکز آفتاب گذرد. پس به محیط دائرهٔ ارتفاع رسد وچون خط ظل اخراج کنند به تقاطع محیط افق و محیط دائره ارتفاع رسد، پس زاویه مذکور مقدار قوس ارتفاع بود و چون این دو زاویه در این دومثلث متساوی‌اند پس دو قوس ارتفاع نیز متساوی باشند و هوالمطلوب.

مقدمهٔ سوم آن که از فصل مشترك میان افق بامقنطرات و نصف‌النهار و فصل مشترك میان افق و مقنطره و دو دائره ارتفاع متساوی، دو زاویه متساوی حاصل شود برمرکز افق بامقنطره.

و به جهت بیان آن فرض کنیم که دائره ـ اب حد ـ افق است برقطب ـ ه ـ. و ـ ا ه حـ ـ نصف‌النهار .

و ـ ب ح د ـ مدار آفتاب برقطب ـ ی ـ و ـ ط ـ مرکز آفتاب در

جانب شرق و ـ ر ـ موضع آن در جانب غرب.



شکل ۸

و دو دائره ارتفاع ـ ه ط ل، ه رك ـ و دو دائره میل ـ ی ط، ی ر ـ را اخراج کنیم. و ظاهر است که دوقوس ـ ی‌ط، ی‌ر ـ متساوی‌اند. و دو قوس ـ ه‌ط، ه‌ر ـ دوتمام دوارتفاع متساوی متساوی‌اند. و ـ ه‌ی ـ مشترك است پس دو زاویه ـ ری‌ه، طی‌ه ـ متساوی باشند. و همچنین دو زاویه ـ ره‌ی، طه‌ی ـ بلکه دو زاویه ـ ره‌ح، طه‌ح ـ به‌قوه اولی اکرمانالاؤس، پس ـ اك ـ ال ـ که دو مقدار این دو زاویه‌اند، متساوی باشند، و چون مقنطرات موازی افق‌اند و دوائر ارتفاع و نصف‌النهار به قطب آن‌ها گذشته‌اند، پس به شکل دهم از ثانیه اکرثاوذوسیوس، دو قوس از هر مقنطره که واقع باشد میان قوس ـ ا ه ـ و دوقوس ـ ك ه، ل ه ـ متساوی باشند و ظاهر است که فصل مشترك میان دوائر ارتفاع عمودی است که از سمت‌الرأس برسطح افق آید و به‌مراکز جمیع مقنطرات گذرد پس از فصل مشترك میان نصف‌النهار و هر مقنطره که بود درفصل مشترك میان همان مقنطره و دو دائرهٔ ارتفاع متساوی دو زاویه متساوی حادث شود بر مرکز آن مقنطره به‌سبب تساوی دوقوس آن دو زاویه وهوالمطلوب.

و بعد از تقریر این مقدمات می‌گوئیم که سطح دائرهٔ مذکوره که آن‌را دائرهٔ هندیه گویند، موازی سطح افق است پس بالضروره در سطح مقنطره‌ای از مقنطرات بود و مرکز آن، مرکز آن مقنطره بود، چه‌عمودی که از سمت‌الرأس برسطح افق آید به مراکز جمیع مقنطرات گذرد وسهم مقیاس برآن عمود منطبق است، چنان‌که مذکور شدپس محیط دائرهٔ‌هندیه، موازی محیط آن مقنطره بود.

و مبین شدکه ظل برفصل مشترك است میان دائرهٔ ارتفاع و سطح افق حسی بامقنطرهٔ دیگر، پس دوقوس از دائرهٔ هندی‌که واقع است میان دائره نصف‌النهار و دو دائرهٔ دو ارتفاع متساوی از دوجانب آن شبیه‌باشند به دوقوس از آن مقنطره که واقع باشند میان آن‌ها، پس دائرهٔ نصف‌النهار تنصیف کند قوسی را از دائرهٔ هندی که‌میان رأس آن دوظل بـود، پس خطی‌که به مرکز دایرهٔ هندیه گـذرد و منصف این‌قوس بـود، در سطح نصف‌النهار بود و هوالمطلوب.

فصل ۱۸

در تعریف دائره سمت قبله و اخوات آن

بدواً لازم است که به‌عنوان مزید بصیرت، هریك از دائرهٔ سمت‌قبله، و نقطه سمت، و قوس سمت یعنی انحراف سمت قبله، و خط سمت، و ارتفاع سمت آن تعریف شود، بنابراین گوییم:

۱ــ دائرهٔ سمت قبله: دائره عظیمه‌ای‌که مار به سمت رأس مکه وسمت رأس بلد مفروض باشد آن‌را دائرهٔ سمت قبله می‌نامند.

بــ نقطه سمت قبله: نقطه تقاطع افق بلد و دائرهٔ سمت قبله را در جهت مکه، نقطهٔ سمت قبله می‌خوانند.

جــ قوس سمت قبله: قوسی از دائرهٔ افق‌که ما بین دائرهٔ نصف‌النهار و دائرهٔ سمت قبله از جانبی‌که اقرب از آن جانبی نیست، آن را قوس سمت قبله می‌گویند و انحراف سمت قبله نیز نامیده می‌شود.

و بعبارة اخری: قوسی از افق که مابین نقطه سمت قبلـه و بین نقطه شمال یا جنوب از جانبی که اقرب از آن جانبی نیست، واقع گردد آن‌قوس را انحراف سمت قبله می‌نامند.

این تعریف انحراف سمت در صورتی است که مبدأ سمت را در دائرهٔ افق یکی از دو نقطه شمال و جنوب قرار دهیم، و اگر مبدأ سمت را یکی‌از دو نقطه مشرق اعتدال ومغرب اعتدال اخذ کنیم، قوس سمت قبله قوسی خواهد بود از افق بین نقطه سمت وبین یکی از دو نقطه مشرق اعتدال و مغرب اعتدال ازجانب اقرب.

د ـ خط سمت قبله: خط واصل بین نقطه سمت قبله و مرکز افق راکه فصل مشترك بین سطح افق حسی و سطح دائرهٔ سمت قبله است، خط سمت قبله می‌شناسند.

هـ ارتفاع سمت قبله: هنگامی که شمس به‌سطح دائرهٔ سمت‌قبله رسیده است قوس ارتفاع آن ارتفاع سمت قبله است.

حال گوییم هرگاه اساس محراب را مانند محراب‌های مساجد قوسی فرض کنیم، لامحاله پاره‌ای ازخط سمت قبله، سهم‌آن قوس مفروض خواهد بود. و مصلی چون برآن خط سمت قرار گیرد در حقیقت برمحیط دائره‌ای ارضیه قرار گرفته است که این دائره‌ارضیه. ماربین قدمین او و مـوضع سجود او و وسط بیت‌الله أعنی خانه کعبه است.

و چون علی‌التحقیق، قبله هرکس مقدار فضای مساوی کعبه ومحاذی آن در جهت کعبه، از عنان سماء تا تخوم ارض است نه نفس بناء، لذا مصلی چون برخط سمت قبله قرار گیرد، مواجه قبله خواهد بود. لذا مهره فن فرموده‌اند: سمت قبله، نقطه‌ای است در محیط دائرهٔ افق که چـون انسان مواجه آن شود، مواجه قبله خواهد بود.

فصل ۱۹

تبصره: هرگاه موضع شخص و مکه متقاطر باشند، یعنی موضع شخص در طرف قطری از اقطار ارض قرار گیرد که مکه مکرمه در طرف دیگر آن قطر است، درآن موضع هیچ‌یك ازدائرهٔ سمت قبله ونقطه سمت و دیگر امور یاد شده صورت نمی‌پذیرد و سهل‌ترین موضع برای تحصیل سمت قبله است زیرا که اینما تولوا فثم وجه‌الله در آنجا جاری است.

و نیز هرگاه موضع و مکه درتحت یك دائرهٔ نصف‌النهار واقع‌شوند، دائرهٔ نصف‌النهار و دائرهٔ سمت قبله، متحد خواهند بود، و قوس انحراف منتفی است و قوس سمت مکه‌ربع دور است هرگاه مبدأ سمت را نقطه‌مشرق اعتدال ویا نقطه مغرب اعتدال بگیریم. و هرگاه مبدأ سمت را نقطه جنوب قرار دهیم و عرض بلد شمالی و اکثر از عرض مکه باشد، قوس سمت نیز منتفی خواهد بود، واگر مبدأ سمت را نقطه شمال بگیریم و عرض بلد نیز شمالی و اکثر از عرض مکه باشد قوس سمت نصف دور خواهد بود، و اگر عرض بلد جنوبی باشد ویاشمالی کمتر از عرض مکه به عکس خواهد بود.

تبصره: انحراف سمت قبله به وجه دیگر نیز تعریف شده است به این بیان که انحراف قبله زاویه‌ای است که از تقاطع دائره نصف نهار و دائرهٔ سمت قبله از جانب سمت رأس حادث میشود، این زاویه مساوی با قوس انحراف سمت قبله است، زیرا که نسبت به دائرهٔ افق زاویه قطبیه است و زاویه قطبیه مساوی با قوس عظیمه خود است یعنی آن قوس مقدر زاویه است، پس اگر مکه و موضع شخص در سطح یك دائرهٔ نصف‌النهار قرار گیرند لامحاله این زاویه منتفی است.

در تمثیل مطالب فوق گوییم:

فرض کنیم ـ اه‌ب‌د ـ دائرهٔ افق‌برقطب ـ ح ـ پس ـ ح ـ سمت‌رأس موضع‌مفروض است.وـ رـ سمت رأس مکه. وـ اح ب ـ دائرهٔ نصف‌النهار بلد مفروض. پس ـا ب ـ دونقطهٔ شمال و جنوب است. وـ ه ح د ـ دائرهٔ سمت قبله.

و ـ ب‌د ـ قوس سمت قبله یعنی قوس انحراف آن‌که مقدر زاویه ـ ب ح د ـ است، و این زاویه را زاویهٔ انحراف قبله گویند.
و ـ د ـ نقطهٔ سمت قبله. و خط ـ ح د ـ خط سمت قبله.



شکل ۹

و چون شمس به نقطه ـ و ـ مثلا رسد قوس ـ ورد ـ قوس ارتفاع سمت قبله خواهد بود.

فصل ۲۰

تحصیل سمت قبله از دائرهٔ هندیه

اما طریق تحصیل سمت قبله از دائره هندیه: چون خط نصف‌النهار و خط اعتدال مطابق دستور یاد شده استخراج گردید، لامحاله دائره به این دو خط به چهار قسم متساوی تقسیم می‌گردد، پس هر ربع را به نود جزء متساوی قسمت می‌کنیم، آنگاه طول و عرض موضع را نسبت بـه طول و عرض مکه در نظر می‌گیریم ومبدأ طول را از گرنویج محسوب می‌داریم و به بیان ذیل عمل می‌کنیم:

۱ـ هرگاه بلد و مکه باهم در طول مساوی باشند به این معنی که در

سطح یك دائرۀ نصف‌النهار واقع شوند، در این صورت اگر بلد شمالی است و عرض او بیشتر ازعرض مکه است، نقطه جنوب دائرۀ هندیه، نقطۀ سمت قبله بلد است.

وگرنه نقطه شمال دائرۀ، نقطه سمت قبله است خواه بلد شمالی باشدو عرض او کم‌تر از عرض مکه، و خواه عدیم العرض باشد، و خواه جنوبی باشد و عرض‌آن کم‌تر ازعرض مکه و یا مساوی عرض مکه و یا بیشتر از عرض مکه؛ برهمه این تقادیر نقطۀ شمال دائره، نقطه سمت قبله بلد است و خط زوال خط سمت قبله است.

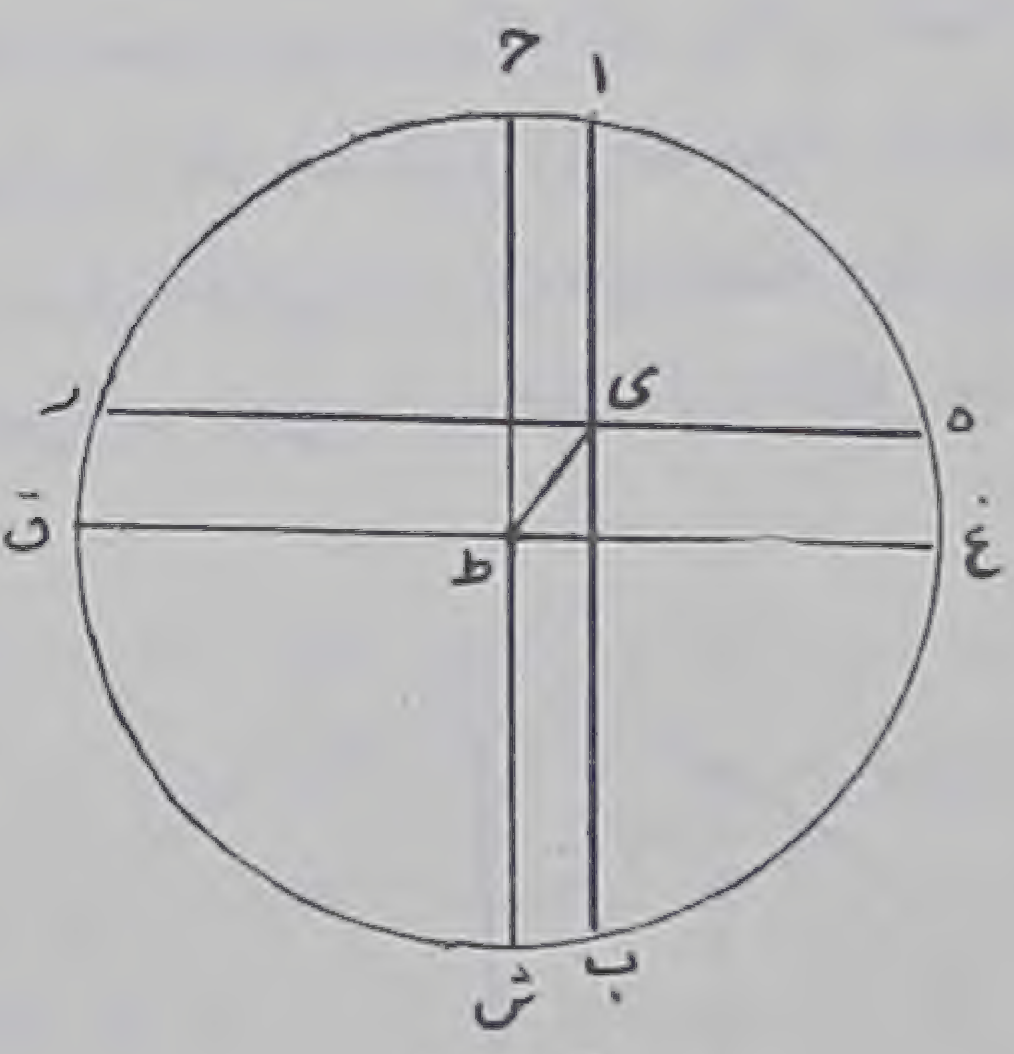
تبصره: دستور مذکور در آن نصف دور کره که مکه بین قطبین‌شمالی و جنوبی واقع است جاری است؛ اما آن نصف دور دیگر که موضع مقاطر مکه بین قطبین مذکورین قرار می‌گیرد، اختصاص بـه دستوری که مـا بین‌الطولین صدو هشتاد درجه است، دارد.

ب ـ هرگاه بلد شمالی باشد وهریك از عرض و طول شرقی آن زائد برطول و عرض مکه باشد لاجرم مکه درجانب جنوبی غربی بلد قرار دارد، دراین صورت ازنقطه جنوب دائره که محل تقاطع یك‌طرف خط نصف‌النهار با دائره هندیه است، به‌قدر درجات و دقایق تفاوت‌ما بین‌الطولین یعنی‌طول مکه و بلد، به‌سوی مغرب از دائرۀ هندیه می‌شماریـم و آنجـا را علامت می‌گذاریم. و همچنین ازنقطه شمال دائره که محل تقاطع طرف دیگر خط نصف‌النهار با دائرۀ هندیه است به‌قدر تفاوت مذکور باز به سوی مغرب از دائرۀ هندیه می‌شماریم و آنجا را علامت می‌گذاریم و بین علامتین را به خطی مستقیم موازی خط نصف‌النهار دائره، وصل می‌کنیم و این خط را خط طولی می‌نامیم.

و همین عمل را در تفاوت بین عرض بلد و عرض مکه از دو طرف خط مشرق ومغرب اجرا می‌کنیم یعنی‌از هریك از نقطتین مشرق و مغرب که دوطرف محل تقاطع خط اعتدال بادائره نصف‌النهار است به‌قدر تفاوت بین‌العرضین از دائره هندیه می‌شماریم و ازمنتهای اجزای معدوده دوطرف،

را به‌خطی مستقیم موازی خط اعتدال رسم می کنیم و این خط را خط‌عرضی می‌نامیم.

این دو خط طولی و عرضی چون موازی دو خط متقاطع‌اند، لامحاله بایکدیگر درغیر مرکز دائره تقاطع می کنند وغالباً این محل تقاطع خطین در داخل دائره واقع می‌شود. و چون بین مرکز دائره هندیه و این نقطه تقاطع خطین را به‌خطی مستقیم وصل کنیم این خط به تقریب، خط سمت قبله است نه به تحقیق، چنان‌که بیان خواهیم کرد، و مصلی که برآن خط قرار گیرد و متوجه نقطهٔ تقاطع این خطین شود، بر صوب قبله و سمت‌آن خواهد بود.



شکل ۱۰

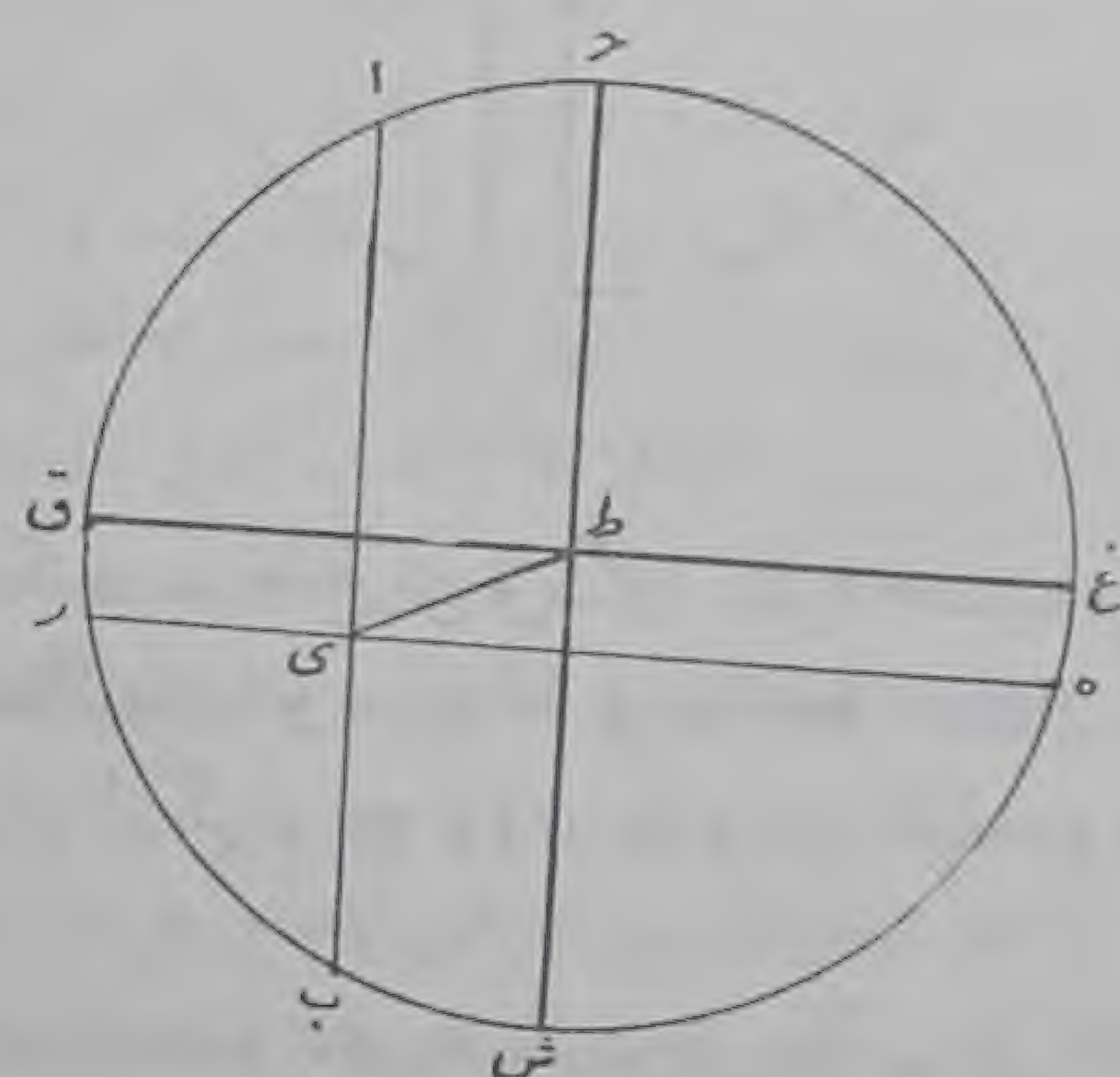
مثال: فرض کنیم ـ ح غ ش قـ را دائرهٔ هندیه بر مرکز ـ طـ وـ ح ط شـ خط نصف‌النهار. و ـ غ ط ق ـ خط اعتدال بلد مفروض نجف اشرف، طول شرقی او از گرنویچ ٤٤درجه و۱۷ دقیقه، وعرض آن ۳۲درجه و ۳ دقیقه.

طول مکه ۳۹ درجه و ۵۰ دقیقه شرقی، و عرض آن ۲۱ درجه و ۲۵ دقیقه شمالی است پس تفاوت بین‌الطولین ٤ درجه و۲۷دقیقه است و تفاوت بین‌العرضین ۱۰ درجه و ۳۸ دقیقه پس از دو نقطه ـ ح ش ـ که دو نقطهٔ جنوب و شمال است به‌سوی ـ غ ـ که مغرب است به‌قدر تفـاوت اول از

درجات و دقائق دائره شمرده‌ایم به دو نقطه ـ ا ب ـ منتهی شده‌ایم و آن‌دو را به خط طولی موازی نصف‌النهار وصل کرده‌ایم.

بعد از آن به‌قدر تفاوت ثانی که مابین‌العرضین است ازدو نقطه ـ ق غ ـ که دو نقطهٔ مشرق ومغرب اعتدال‌انداز دائره شمرده‌ایم به دو نقطه ـ ه ر ـ منتهی شده‌ایم، و آن‌دو را نیز به‌خط عرضی موازی خط اعتدال وصل کرده‌ایم این دوخط در نقطه ـ ی ـ تقاطع کرده‌اند پس از مرکز دائره به‌آن نقطه تقاطع خط ـ ط ی ـ را وصل کرده‌ایم و آن خط، سمت‌قبله‌بلد مذکور است.

ج ـ اگر بلد شمالی باشد و هریك از طول شرقی و عرض آن کم‌تر از طول مکه و عرض مکه باشد، مکه در جانب شمال شرقی بلد مفروض واقع است. پس به همان سبك مذکور از دونقطه شمال و جنوب دائره بقدر تفاوت بین‌الطولین بسوی مشرق، و از دو نقطه مشرق ومغرب دائره بسوی شمال به‌قدر تفاوت بین‌العرضین، درجات و دقائق را می‌شماریم و عمل را تمام می کنیم.



شکل ۱۱

مثال: کانو، عرض شمالی آن ۱۱درجه و ۳۴ دقیقه و طول شرقی آن

۹درجه و ۱۲ دقیقه پس تفاوت مابین‌الطولین ۳۰ درجه و۳۸ دقیقه وتفاوت مابین‌العرضین ۹درجه و ۵۱ دقیقه است.

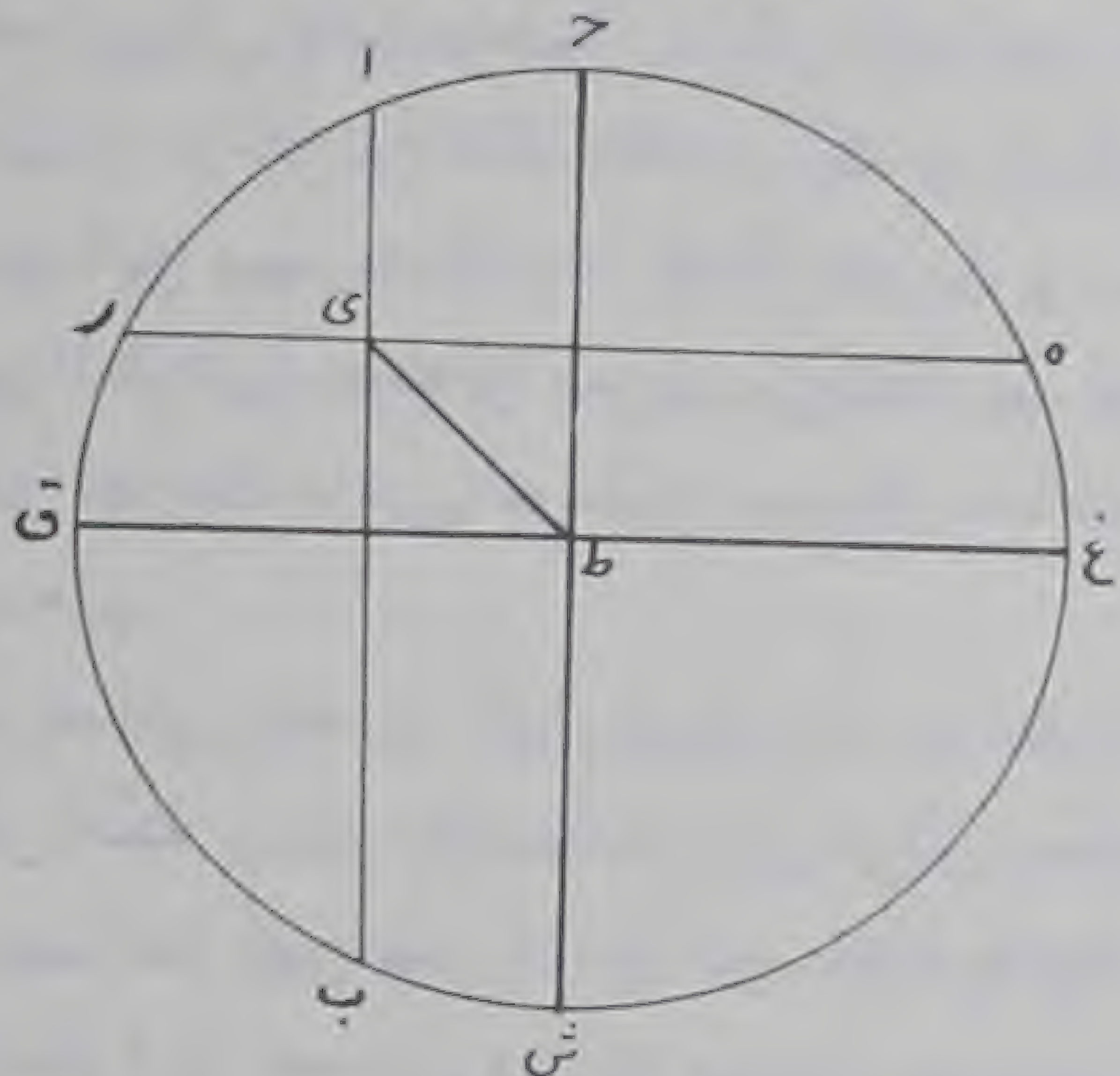
د ـ اگر بلد شمالی باشد وطول شرقی آن بیش از طول مکه باشد ولکن عرض آن کم‌تر از عرض مکه باشد، مکه در شمال غربی بلدمفروض واقع است. پس در این صورت از دو نقطهٔ جنوب و شمال دائـرهٔ هندیه به‌قدر تفاوت مابین‌الطولین به‌سوی مغرب می‌شماریم، و از دو نقطه مشرق و مغرب دائره بقدر تفاوت مابین‌العرضین به‌سوی شمال و عمل را به‌دستور مذکور خاتمه می‌دهیم.

ه ـ اگر بلد شمالی باشد و طول شرقی آن از طول مکه کم‌تر، ولکن عرض آن از عرض مکه بیشتر باشد، در این فرض مکه در جـانب جنوب شرقی بلد واقع است. در این صورت از دو نقطه جنوب و شمال دائره، به قدر تفاوت مابین‌الطولین به‌سوی مشرق می‌شماریم، و از دو نقطهٔ مشرق و مغرب دائره، به‌قدر تفاوت مـابین‌العرضین به‌سوی جنوب و عمل را تمام می کنیم.

و ـ اگر بلد شمالی باشد و عدیم‌الطول مانند گرنویچ و دیگر آفاق شمالی که باآن در سطح یك دائره نصف‌النهارند، در این صورت طول مکه را به منزله مابین‌الطولین باید گرفت، و تفاوت مابین‌العرضین را نیز اخذ باید کرد، و عمل را انجام باید داد. پس اگر عرض بلد کم‌تر از عرض مکه است مکه در جهت شمال شرقی بلد مفروض واقع است مانند وجه سوم، و اگر عرض بلد بیشتر از عرض مکه است، مکه در جانب جنوب شرقی بلد واقع است چون وجه پنجم.

مثال: بلد مفروض گرنویچ که مرصد لندن و مبدأ طول است. عرض شمالی آن ۵۱ درجه و ۲۸ دقیقه پس تفاوت مابین‌العرضین ۳۰ درجه و ۳۱ دقیقه است از دونقطه جنوب و شمال دائره به‌قدر طول مکه یعنی ۳۹ درجه و ۵۰ دقیقه که به‌منزله مابین‌الطولین است به‌سوی مشرق می‌شماریم و خط طول راکه ـ ا ب ـ است رسم می کنیم. و از دونقطهٔ مشرق و مغرب دائره،

به‌سوی جنوب به‌قدر مابین‌العرضین می‌شماریم وخط عرضی را رسم می کنیم که در نتیجه ط ی ـ خط سمت قبله گرنویج است.



شکل ۱۲

ز ـ اگر بلد شمالی باشد وطول آن غربی، خواه مساوی طول مکه باشد، و خواه کم‌تر ازآن، و خواه‌بیشتر ازآن، به‌هر تقدیر طول غربی بلد را باطول مکه جمع باید کرد، پس به‌قدر مجموع طولین از دو نقطهٔ جنوب و شمال دائره، به‌سوی مشرق باید شمـرد و پیش رفت، و به‌قـدر تفاوت مابین‌العرضین از دونقطه مشرق و مغرب دائره، به‌سوی جنوب باید شمرد اگر عرض بلدزائد برعرض مکه باشد، و به‌سوی شمال باید شمرد اگرعرض مکه زائد برعرض بلد باشد که در صورت اولی، جهت قبله جنوب شرقی خواهد بود، و در صورت ثانیه، شمال شرقی. و باقی عمل کماکان.

ح ـ اگر بلد عدیم العرض باشد یعنی بلادی که برخط استواء قـرار گرفته‌اند، در این صورت باید عرض مکه را به منزلهٔ مابین‌العرضین گرفت، پس از دونقطهٔ مشرق ومغرب دائره به قدر عرض مکه فقط به‌سوی شمال باید شماره کرد و خط عرضی رامطابق قاعده باید رسم کرد.

و از نقطه شمال و جنوب دائره به قدر مابین‌الطولین به سوی مغرب

شماره باید کرد اگر طول بلد شرقی و اکثر از طول مکه باشد.
و به‌سوی مشرق باید شماره کرد، اگر طول بلد شرقی نباشد، خواه عدیم الطول باشد که در این صورت طول مکه را به منزله مابین‌الطولین محسوب باید داشت، و خواه طول آن غربی باشد که باید با طول مکه جمع کرد.

و اگر طول بلد شرقی و اقل از طول مکه باشد، فضل بین‌الطـولین یعنی همان تفاوت بین‌الطولین را اخذ باید کرد و عمل را تمام نمود.
ط ـ اگر بلد جنوبی باشد مطلقاً باید عرض آن را با عرض مکه جمع کرد و به‌قدر مجموع عرضین از دو نقطهٔ مشرق و مغرب دائره فقط به‌سوی شمال شماره باید کرد، و به‌قدر مابین‌الطولین از دو نقطهٔ شمال و جنوب به سوی مغرب شماره باید کرد. اگر طول شرقی آن اکثر از طول مکه باشد، و به سوی مشرق باید شماره کرد؛ اگر طول شرقی آن اکثر نباشد، به‌تفصیلی که در وجه قبل گفته‌ایم.
ی ـ اگر تفاوت بین‌الطولین ربع دور، و یا اکثر از ربع و اقل از نصف دور است، ویا به‌قدر نصف دور است، و یا این که مـوضع مفروض مقاطر با مکه است، ویا بامکه در عرض و جـهت متحد است، در هـریك جداگانه بحث خواهیم کرد.
تبصره: هرگاه تقاطع دوخط طولی و عرضی باهم در داخل دائره واقع شود که به‌حسب اغلب این چنین است، در این صورت اگر خط سمت‌را اخراج کنیم‌تابه محیط دائره منتهی شود، قوسی از دائرهٔ هندیه که بین‌طرف خط سمت و بین خط اعتدال ازجانب اقرب واقع است، آن قوس سمت‌قبله است.

و قوسی ازآن که بین طرف خط سمت و خط نصف‌النهار از جانب اقرب واقع است، آن قوس انحراف قبله است. پس تمام قوس سمت، قوس انحراف است، و تمام قوس انحراف قوس سمت.
و هرگاه تقاطع خطین طولی و عرضی برمحیط دائـره واقع شود، همان نقطهٔ تقاطع طرف خط سمت است پس قوس واقع بین این نقطهٔ تقاطع

و بین خط اعتدال ازجانب اقرب قوس سمت قبله است، و بین آن نقطه و طرف خط نصف‌النهار از جانب اقرب، قوس انحراف قبله.

فصل ۳۱

تعیین سمت قبله از دائرهٔ هندیه در آفاقی که تفاوت بین‌الطولین ربع دور، و یااکثر از ربع و اقل از نصف دور است

تعیین سمت قبله از دائرهٔ هندیه علاوه‌بر این‌که به براهین و قواعد ریاضی، تقریبی است نه تحقیقی چنان‌که بیان خواهیم کرد، در آفاقی که تفاوت بین طول آن‌ها و طول مکه به‌قدر ربع دور، و یا اکثر از ربع و اقل از نصف دور است، متمشی نیست. اما در آفاقی که تفاوت بین‌الطولین نصف دور است بحث آن نیز بعد از این خواهد آمد.

بیان عدم تمشی عمل به دائرهٔ هندیه در آفاقی که تفاوت بین طول آن‌ها و طول مکه به‌قدر ربع دور است این که: منتهای عد درجات و دقائق ازدوطرف خط زوال‌یا نقطهٔ مشرق است ویا نقطهٔ مغرب، و کیف کان‌اخراج خط طولی موازی خط زوال در داخل دائرهٔ هندیه که به منزلهٔ دائرهٔ افق است، امکان ندارد تا بقیه عمل به دائرهٔ هندیه را برآن مبتنی کرد. زیرا که در این صورت خط طولی درخارج دائره بریکی از دو نقطهٔ مشرق یامغرب مماس دائره می‌شود. و نمی‌توان گفت‌که در ایــن صورت نقطهٔ مشرق یا مغرب، قبله بلد است چنان‌که برمتدرب فن پوشیده نیست، علاوه‌بر این‌که در ابحاث آتیه مبین خواهد شد.

و بیان عدم تمشی عمل مذکور در آفاقی‌که تفاوت بین‌الطولین بیش از ربع و کم‌تر از نصف دور است این‌که: منتهای عد درجات و دقائق از دو طرف نقطهٔ شمال و جنوب از ربع دائره تجاوز می‌کند، و به کلی خروج از جهت قبله لازم آید. مثلا اگر تفاوت بین‌الطولین ۱۷۰ درجه باشد با سمت قبله بلادی‌که تفاوت بین‌الطولین آن‌ها با مکه ده درجه است مشتبه می‌شود و همانطور که گفته‌ایم اصلا مستلزم خروج از سمت قبله است.

ملامظفر جنابذی ـ رحمة‌الله علیه ـ در رساله قبله‌اش گوید: بعضی از محققین برای استعلام جهت قبله در این دو صورت نامبرده چاره علمی اندیشیده است اما درصورت اولی که مابین‌الطولین ربع دور است: اگربلد در جهت شرقی مکه است، خط طولی موازی خط زوال عمود برنقطه‌مغرب اعتدالی یعنی نقطهٔ تقاطع دائرهٔ هندیه با خط اعتدال اخراج شود که خط طولی در نقطه مغرب اعتدال، مماس دائره از خارج می گردد.

و اگر بلد درجهت غربی مکه‌است خط طولی را برنقطه مشرق اعتدال همچنان عمود باید نمود. پس‌از آن‌خط عرضی موازی خط اعتدال کما کان اخراج گردد و امتداد داده شود تا خط طولی را در خارج دائره تقاطع کند آن نقطهٔ تقاطع نقطه سمت قبله است و خطی که از مرکز دائره بدان وصل شود، خط سمت قبله است.

علت تقاطع خطین طولی وعرضی باهم در خارج دائره همان است که گفته‌ایم: دوخط موازی با دو خط متقاطع، بالضرورة متقاطع یکدیگرند.

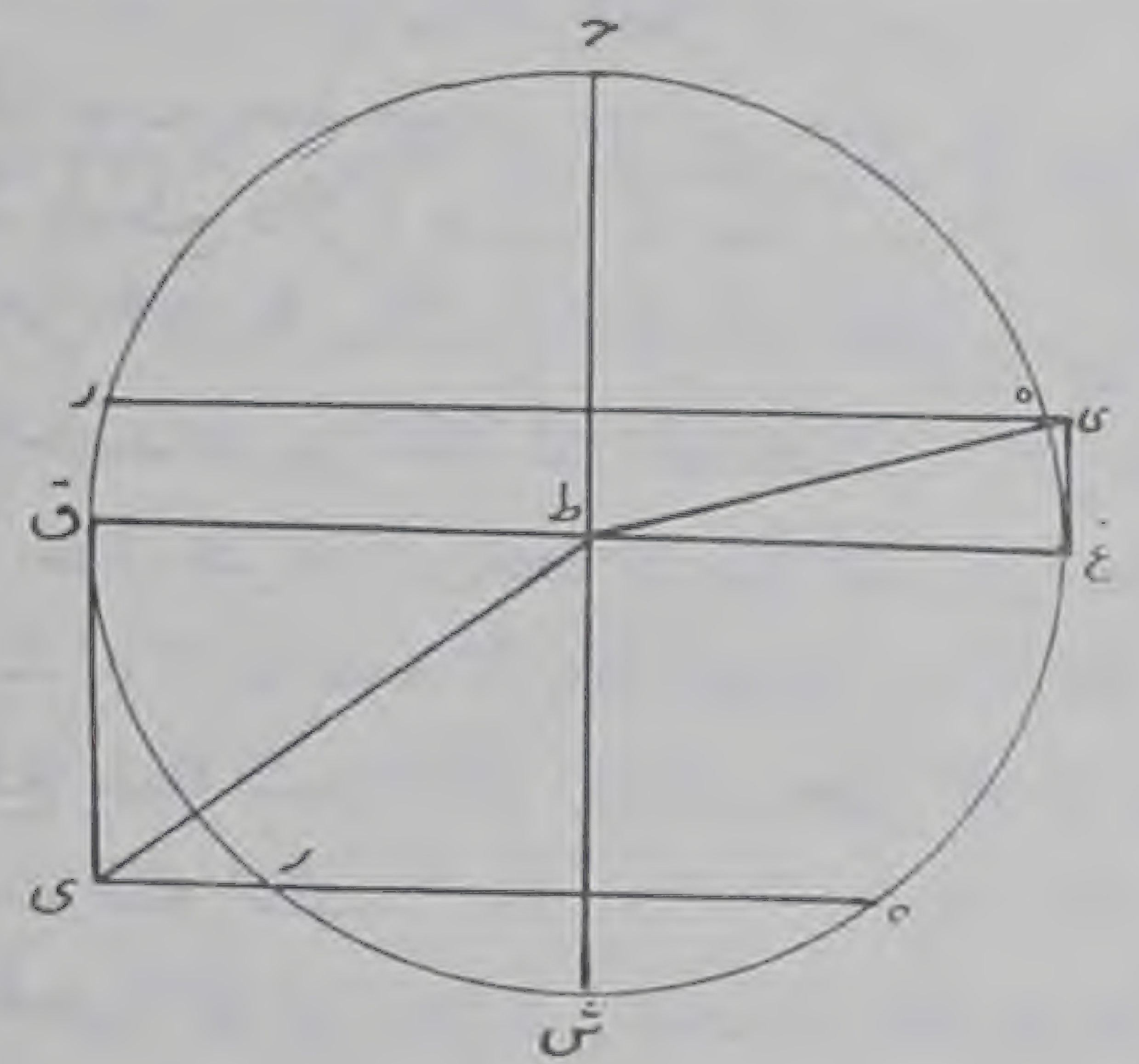
و خواجه طوسی در ضمن شکل یازدهم مقاله اولی اصول طریق اخراج عمود از نقطه جانب محدود خط را بیان کرده است «فان کان الخط محدوداً من جانب الخ» آن خط در این مقام خط اعتدال است و جانب محدود آن نقطهٔ مشرق یامغرب.

مثال: افقی عرض شمالی آن ۴۵ درجه است وطول شرقی آن ۱۲۹ درجه و ۵۰دقیقه است، پس‌مکه درجهت جنوب غربی‌آن واقع‌است، وتفاوت مابین‌الطولین نود درجه است.

از نقطهٔ مغرب عمود ـ غ ی ـ را موازی خط زوال اخراج کرده‌ایم، و به‌قدر مابین‌العرضین خط عرضی را نیز اخراج کرده‌ایم و آن‌را امتداد داده‌ایم تا در نقطهٔ ـ ی ـ با خط طول اعنی ـ غ ی ـ تقاطع کرده است، آن نقطه سمت است و ـ ط ی ـ خط سمت.

مثال دیگر: افقی عرض جنوبی آن ۳۰ درجه است، و طول غربی آن از گرنویج ۵۰ درجه و ۱۰دقیقه است، پس مابین‌الطولین نود درجه است و مکه در جهت شمال شرقی افق مفروض.

به‌قدر مجموع عرضین اعنی عرض افق مفروض و عرض مکه که ٥١ درجه و ٢٥ دقیقه است به‌سوی شمال خط عرضی را اخراج می کنیم، وبه‌قدر



شکل ١٣

مجموع طولین که‌نود درجه‌است از نقطهٔ مشرق‌دائره، عمودِ ق ی ـ راموازی خط زوال اخراج می کنیم که خط طولی است. و خط عـرضی را امتداد می‌دهیم تا در خارج دائره باخط طولی تقاطع کند، نقطهٔ تقاطع نقطهٔ سمت قبله و ـ ط ی ـ خط سمت‌قبله است. و ما هردو مثال را دریك شکل جمع کرده‌ایم.

اگر تفاوت مابین‌الطولین نود درجه باشدوبلد مفروض عدیم العرض، دراین صورت تمام‌عرض مکه‌یعنی ٦٨درجه و٣٥دقیقه، قوس انحراف بلداز نقطهٔشمال است، خواه‌بلدمفروض شرقی مکه باشد وخواه غربی. لذا ازنقطهٔ شمال دائرهٔ هندیه به قدر تمام عرض مکه به‌سوی مغرب می‌شماریم و پیش می‌رویم. اگر بلد شرقی مکه باشد، و از نقطهٔ شمال به‌سوی مشرق می‌شماریم وپیش می‌رویم اگر بلد غربی مکه باشد به‌هرجاکه منتهی شد، از مـرکز دائره که موضع مفروض است به همان نقطه منتهی‌الیها، خطی مستقیم وصل می کنیم که خط سمت قبله است و آن نقطه منتهی‌الیها نیز نقطه سمت قبله

است و حاجت به اخراج طولی و عرضی نیست بلکه مطلوب بدون آن دو، تمام است. و تعیین سمت قبله فقط درهمین یك صورت ازعمل بدائره هندیه تحقیقی است نه تقریبی.

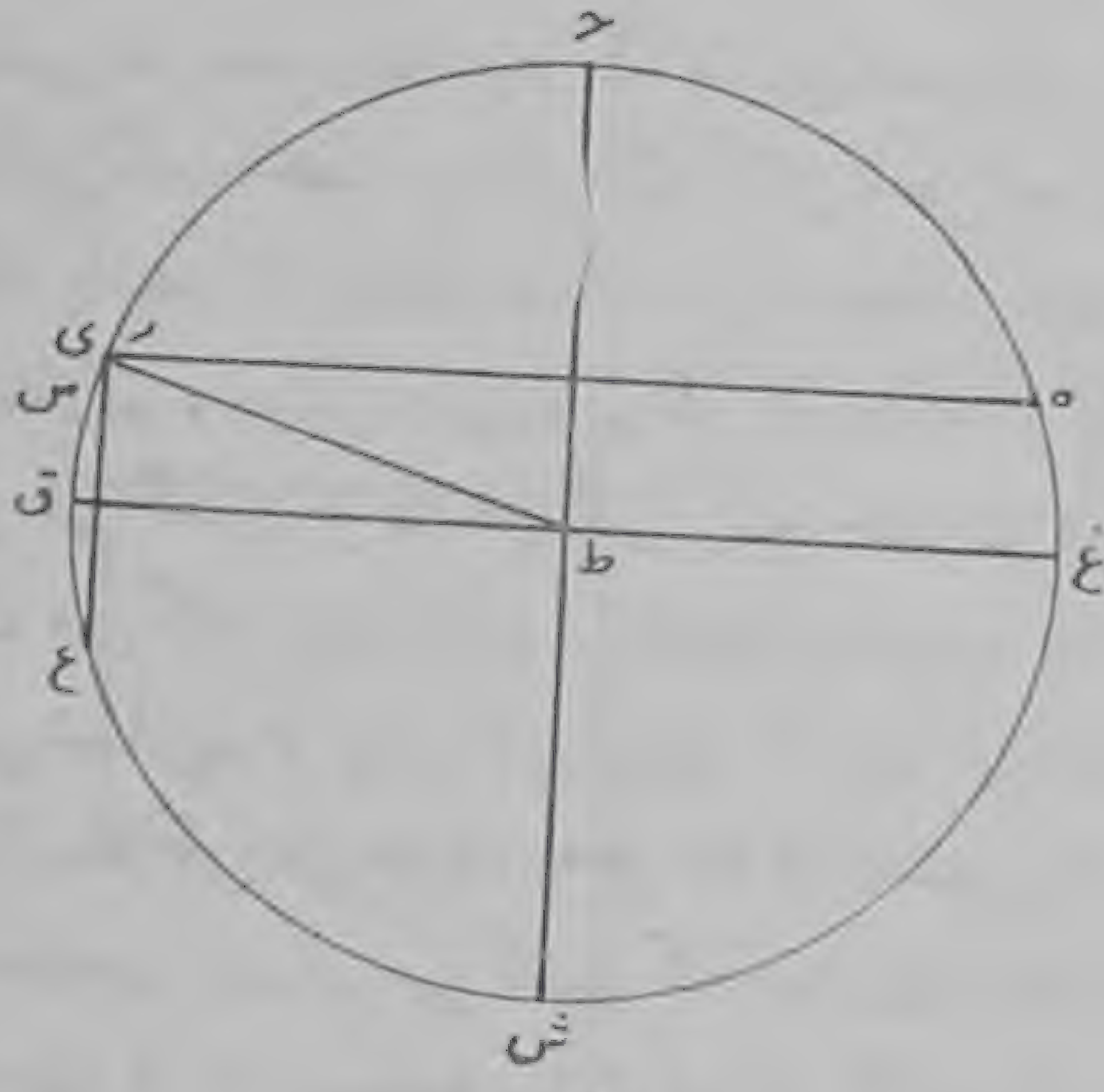
اما چاره‌اندیشی در صورت دوم که مابین‌الطولین اکثر از ربع و اقل از نصف دور باشد این که: خط عرضی کماکان اخراج شود، سپس اگر بلد در جهت غرب مکه باشد، ازنقطه شمال دائره به‌قدر تفاوت مابین‌الطولین به‌سوی مشرق می‌شماریم و پیش می‌رویم که لامحاله از ربع تجاوز می کند یعنی از نقطه مشرق می گذرد و داخل در ربع جنوب شرقی دائره می‌شود، منتهی‌الیه را علامت می گذاریم، و نیز ازنقطهٔ جنوب به‌قدر تفاوت مذکور باز به‌سوی مشرق می‌شماریم و پیش می‌رویم که باز از نقطهٔ مشرق می گذرد و داخل در ربع شمال شرقی می‌شود، به‌هرجاکه منتهی شد، بین این دونقطه منتهی را به خطی مستقیم وصل می کنیم که موازی خط زوال و وترقوسی خواهد شدکه نقطه مشرق در منتصف آن است، لاجرم این خط داخل‌دائره می‌شود، چنان‌که در شکل دوم مقاله سوم اصول مبرهن است، و این خط به منزله خط طولی است.

و اگر بلد در جهت شرق مکه باشد، عمل مذکور را در جانب غرب دائرهٔ هندیه باید انجام داد، کمالایخفی، کیف کان در هر دو وجه، یعنی چه بلد در جهت غربی مکه باشدو چه در جهت شرقی، نقطهٔ تقاطع خط عرضی بااین خط موازی خط زوال، قائم مقام سمت رأس مکه است، ونقطهٔ سمت قبله است. و چون ازمرکزدائره به‌این نقطه تقاطع خطی مستقیم وصل شود، آن خط سمت قبلهٔ بلد مفروض خواهد بود.

تبصره: نقطه تقاطع مذکور را اختلاف وقوع است، یعنی ممکن است که در داخل دائره واقع شود، و ممکن است که برمحیط دائره واقع شود، و ممکن است که درخارج آن واقع شود، چنان‌که تصور وجوه آن بر بصیر در فن، پوشیده نیست.

اگر در صورت دوم بلد عدیم‌العرض باشد عرض مکه را بـه منزله

تفاوت مابین‌العرضین محسوب باید داشت. پس چاره یاد شده عام است، یعنی هم عدیم‌العرض را شامل است و هم ذوالعرض را.



شکل ۱۴

مثال: نیویورك، عرض شمالی آن ۴۰درجه و۴۳ دقیقه و طول غربی آن از گرنویچ ۷۴ درجه پس مابین‌الطولین ۱۱۳ درجه و ۵۰ دقیقه ومکه در جهت جنوب شرقی نیویورك واقع است.

به‌قدر تفاوت بین‌العرضین که ۱۹درجه‌و ۱۸دقیقه است ازدوطرف‌خط اعتدال به‌سوی جنوب دائره خط عرضی رسم کرده‌ایم که خط ـه ر ـ است.

و از ـ ش ـ بقدر مابین‌الطولین به‌سوی ـ ق ـ پیش رفته‌ایم تا به ـ س ـ رسیده‌ایم، و همچنین از ـ ح ـ تا به ـ ع ـ رسیده‌ایم و ـ س ع ـ را به خط مستقیم وصل نموده‌ایم که وتر قوس ـس ق ع ـ و موازی خط زوال است. و چون آن‌را امتداد دهیم در بیرون دائره با خط عرضی در نقطه ـ ی ـ تقاطع می کند، و این نقطهٔ تقاطع، نقطهٔ سمت قبلـه نیویورك است و خط ـ ط ی ـ خط سمت قبله.

کلام ملا مظفر را با ذکر امثله و تصرفات و زیاداتی از خودمان به لحاظ توضیح مطلب نقل به معنی کرده‌ایم.

فصل ۲۲
تحصیل سمت قبله از دائره هندیه در صورتی که بین‌الطولین نصف الدور (۱۸۰ درجه) باشد

هر گاه تفاوت بین طول مکه و طول موضع مفروض نصف دور باشد، هردو در سطح یك دائره نصف‌النهارند. و این معنی اعنی تفاوت به نصف دور در آن نصف کره که موضع مقاطر مکه، بین قطب شمالی و جنوبی واقع می‌شود، متحقق است؛ زیرا در نصف دیگر که مکهٔ مکرمه بین قطبین شمالی و جنوبی است، هیچگاه تفاوت بین طولین به نصف دور نمی‌رسد.

۱ـ اگر موضع مفروض متقاطر با مکه است، اسهل مواضع در امر قبله است که فاینما تولوا فثم وجه‌الله در آنجا جاری است، زیـرا در تقدیر ابعاد و مسافات مطلقا، ملاك قلت مسافت است و حال این که در نقطهٔ متقاطر از هرسوی، تا مکهٔ مکرمه نصف دور است، پس در این موضع تعیین سمت قبله راه ندارد و هرطرف آن سمت قبله است، وبدیهی است که عرض‌موضع مقاطر، مکه جنوبی است و مساوی باعرض مکه است.

ب ـ و اگر عرض موضع مفروض جنوبی و اقل از عرض مکه باشد، نقطه شمال دائره نقطه سمت قبله است زیرا که مسافت بین آن و مکه، از جهت قطب شمالی، اقل‌از مسافت بین آن‌دو از جهت قطب جنوبی است، و قلت مسافت ملاك تقدیر ابعاد و مسافات است، پس در این مـوضع، قطب شمالی بین آن و بین مکه، واقع است.

مثلا موضعی عرض جنوبی آن ۱۲ درجه است؛ نقطهٔ تقاطر بر جنوب آن واقع است و بعد بین‌آن و بین مکه، از دائرهٔ نصف‌النهار که دائرهٔ‌طول است ۱۷۰ درجه و ۳۵ دقیقه است زیرا عرض مکه ۲۱ درجه و ۲۵دقیقه‌است و تمام آن تا قطب ۶۸ درجه و ۳۵ دقیقه، و از قطب تا دائرهٔ معدل‌النهار یعنی دائرهٔ استوای سماوی که دائرهٔ استوای ارضی در سطح آن است، ۹۰ درجه است پس:

$$۱۲^\circ + ۶۸^\circ\ ۳۵' + ۹۰^\circ = ۱۷۰^\circ\ ۳۵'$$

که حاصل اقل از نصف دور است.

ج ـ و همچنین اگر موضع مفروض، عدیم العرض باشد و یا عرض آن شمالی باشد خواه کم‌تر از عرض مکه و خواه مساوی آن و خواه زائد بر آن در صورتی که ازقطب شمالی به‌سوی مکه تجاوز نکند. در جمیع این صور، قبله، نقطه شمال دائره است. و اگر موضع از قطب شمالی تجاوز کند در ربعی از دائرهٔ نصف‌النهار که مکه در سطح آن ربع است، قرار می گیرد که آنگاه ازحریم فرض خارج است، زیرا فرض در جائی است که تفاوت بین‌الطولین نصف دور باشد، و در این صورت تجاوز از قطب با مکه در طول، متحد است.

د ـ و اگر موضع مفروض، جنوبی و عرض آن بیشتر از مقدارعرض مکه باشد، در صورتی که از قطب جنوبی به‌سوی مکه تجـاوز نکند، نقطه جنوب، سمت قبله آن است زیرا که بعد بین آن و بین مکه، اقل از بعد بین آن و بین مکه، درجهت شمال است. و اگر موضع، از قطب جنوبی تجاوز کند، یعنی در ربعی واقع باشد که نقطهٔ مقاطر درآن نیست، ویا بلد درعرض شمالی اقل ازعرض مکه باشد، خارج از فرض بحث است زیرا که تفاوت بین‌الطولین باید نصف دور باشد و حال این که در صورت تجاوز ازقطب جنوبی و یا در صورتی که عرض آن شمالی و اقل از عرض مکه باشد، با مکه در طول متحدند.

مثال: موضعی عرض جنوبی آن ۳۵ درجه است لامحاله نقطه تقاطر در شمـال آن واقع است و بعـد بین آن و بین مکـه، اقل از نصف دور است، زیرا بعد بین آن و بین قطب جنوبی، یعنی تمام عـرض جنوبی آن ۵۵ درجه است (۵۵=۳۵-۹۰) و از قطب تا دائرهٔ معدل‌النهار، ۹۰ درجه، و از معدل تا سمت رأس مکه ۲۱ درجه و ۲۵ دقیقه، پس:

$$۵۵^\circ + ۹۰^\circ + ۲۱^\circ\ ۲۵' = ۱۶۶^\circ\ ۲۵'$$

تبصره: تعبیر جامع درباره مطلق آفاقی که بامکه در تحت یك دائره نصف‌النهار واقع‌اند، خواه تفاوت بین‌الطولین نصف دور باشد و خواه‌نباشد این که:

موضع یا مقاطر مکه است یا نیست، در صورت اولی فاینما تولوا فثم وجه‌الله.

در صورت ثانیه یا موضع مفروض بین نقطهٔ تقاطر و بین قطب شمالی از جانب اقرب است، یا نه. در فرض اول قبلهٔ آن نقطهٔ شمال است خـواه عرض جنوبی آن‌اقل از عرض مکه باشد، و خواه مـوضع مفروض عدیم العرض باشد، وخواه عرض آن شمالی باشد، مطلقاً یعنی‌خواه این که عرض شمالی کم‌تر از عرض مکه باشد و یا مساوی آن و یا زائد بر آن.

و در فرض دوم یاعرض شمالی آن اکثر از عرض مکه است یا نـه، بنابر اول، قبلهٔ آن نقطهٔ جنوب است، و بنابرثانی نقطه شمال. و در جمیع اقسام، خط سمت بر تحقیق است نه برتقریب، زیرا که همه در تحت یك‌دائرهٔ عظیمهٔ نصف‌النهار واقع‌اند.

فصل ۲۳

در موضع مقاطر مکه مکرمه و سؤال و جوابی در پیرامون آن

دانسته شد که سهل‌ترین موضع در امر جهت قبله، موضعی است در طرف قطری از اقطار ارض که در طرف دیگر آن قطر مکه مکرمه است و به اصطلاح بامکه متقاطر است. در موضع متقاطر مکه، دائرهٔ سمت قبله و نقطهٔ سمت قبله متعین نمی گردد، زیرا تعیین آن‌ها در صورتی است که بعدی اقرب از بعد دیگر متصور باشد و قلت بعد که مطلقاً ملاك تقدیر ابعاد است، تحصیل گردد، و حال این که موضع مذکور از جمیع جهات به بعد واحد است که نصف دور یعنی صدو هشتاد درجه است و حکم فاینما تولوا فثم وجه‌الله در آنجا جاری است.

ممکن است که در موضوع موضع متقاطر سؤالی پیش آیـد که در مباحث گذشته گفته شده است، قبله نفس بناء نیست بلکه فضای بیت از تخوم ارض تا عنان سماء قبله است، بنابراین موضع متقاطر با مکه باید قبله باشد

و هر حکمی که درباره نفس کعبه و فضای آن جاری است در این‌جا هم جار ی‌است.

جواب این که: این احتمالی است که کسی بدان نرفته است و به آن عمل نکرده است زیرا که جداً از متفاهم عرف دور است، و روایاتی که از وسائط فیض علیهم‌السلام رسیده است همین‌قدر دلالت دارد که قبله از تخوم ارض تا عنان سماء در آن جهتی است که کعبه در آن جهت واقع است، و حتی ایماء و اشاره به این‌هم ندارند که قبله در هر دو جهت از تخوم ارض تا عنان سماء است.

این مطلب را علامه شیخ بهائی رضوان‌الله علیه در کتاب ارزشمندش به‌نام ـ الحبل‌المتین ـ عنوان کرده است: و اما المقاطر فلأن نسبة الکعبة الیه من جمیع الجوانب واحدة، فأی نقطة من‌الافق استقبلها کان مستقبلا لعین الکعبة. و لعل الفقهاء قدس‌الله ارواحهم انما لم یبحثوا عن هذا القسم لقلةجدوی البحث عنه‌فان الموضع المقاطر للکعبة خارج عن‌الربع‌المعمور بل لعله بالماء مغمور.

فان قلت: الظاهر انهم انما لم یبحثوا عن هذا القسم لاندراجه فی‌حکم من‌هوداخل الکعبة بحمل‌قول الصادق علیه‌السلام فی‌حدیث ابن‌سنان السابق انها ای الکعبة قبلة من موضعها الی‌السماء علی انها فی‌الجهتین معاً قبلة الی السماء، و اذاکان الامر کذلك فلافرق بین المقاطر للکعبة والمصلی داخلها فی‌ان کلا منهما فی‌داخل الفضاء الذی هوالقبلة فی‌الحقیقة فان نفس البناء لیس هو القبلة کمامر.

قلت: هذا کلام بعید عن مشرب الفقهاء رضوان‌الله علیهم، و الظاهـر المتفاهم بحسب العرف من‌قوله علیه‌السلام: انها قبلة من موضعها الی‌السماء، اعتبار ذلك الفضاء الممتد من تخوم الأرض الی‌السماء فی‌جهة واحدة.

و ایضاً ففتح‌الباب یؤدی الی التزام امور یشکل التزامها جداً کجواز استدارة المصلین حول ذلك الفضاء المقاطر کما یصلون حـول‌الکعبة. و کتخییر من بعد عنه بربع‌الدور مثلا بین استقباله و استدباره لاستواء نسبة

المصلی فی‌الحالین الی ماهو القبلة، الی غیر ذلك من الامور المستنکـرة عندالفقهاء رضوان‌الله علیهم. انتهی کلامه.

فصل ٢٤

در تحصیل سمت قبله از دائره هندیه بطریق دیگر

هر گاه قوس انحراف بلد و جهت انحراف معلوم باشند، هریك ازخط زوال و اعتدال را به‌دستور پیش استنباط می‌نمائیم، آنگاه هریك از ارباع دائره را به‌نود جزء متساوی قسمت می کنیم، سپس از نقطه جنوب یا شمال قوسی که در جهت انحراف بلد است به قدر اجزای انحراف می‌شماریم، و بین منتهای عد ومرکز دائره را به خطی مستقیم وصل می کنیم، آن خط سمت قبله است.

و تفصیل جهت انحراف چنین است:

١ـ اگر بلد و مکه درتحت یك دائره نصف‌النهار بـاشند، انحراف متصور نیست، خواه این که درطول‌متحد باشند، وخواه اینکه مابین‌الطولین نصف دور باشد.

ب ـ اگر بلد شمالی باشد و طول و عرض آن ازطول و عرض مکه بیشتر باشد، بلد در جهت شمال شرقی مکه واقع است پس جهت انحراف از جنوب به‌مغرب خواهد بود.

جـ اگر عرض بلد شمالی زائد برعرض مکه باشد، و غربی مکه بوده باشد، جهت انحراف از جنوب به مشرق است.

د ـ اگر عرض بلد شمالی کمتر از عرض مکه باشد و طول آن بیشتر از مکه باشد. بلد در جهت جنوب شرقی مکه است پس جهت انحـراف از شمال به مغرب خواهد بود.

ه ـ اگر عرض بلد شمالی کمتر از عرض مکه باشد و غربی مکه بوده باشد، جهت انحراف از شمال به‌مشرق خواهد بود.

و ـ واگر بلد جنوبی باشد و طول آن برطول مکه زائد باشد خواه

عرض آن مساوی عرض مکه باشد، و خواه اقل از آن، و خواه اکثر از آن، جهت از شمال به‌مغرب است چون قسم رابع.

ز ــ و اگر بلد جنوبی، غربی مکه باشد خواه عرض آن مساوی عرض مکه و خواه اقل از آن و خواه اکثر از آن بوده باشد، جهت از شمال به‌مشرق خواهد بود چون قسم خامس.

ح ــ اما اگر بلد و مکه در عرض و جهت متحد باشند، بحث آن به تفصیل خواهد آمد.

تفصیل مذکور مبتنی بر این است که مبدأ طول را مرصد لندن گرنویچ قرار داده‌ایم چنانکه در همه مباحث این رساله مبنی همین است.

فصل ۲۵

در تحصیل سمت قبله آفاق شمالی که بامکه در عرض مساوی‌اند بدون تفاوت فاحش از طریق دائره هندیه متمشی نیست

اکنون سخن ما این است که تحصیل سمت قبله از دائره هندیـه، در آفاقی که بامکه به‌حسب جهت و عرض متحدند، متمشی نیست. یعنی آفاق شمالی که عرض آنها مساوی باعرض مکه است خواه در جانب غربی مکه باشند و خواه در جانب شرقی آن، سمت قبله آنها از طریق دائـره هندیه بی‌تفاوت فاحش صورت‌پذیر نیست.

تنی‌چند از دانشمندان به‌نام چون فاضل‌مقدم ابرخس، و حکیم کوشیار و عبدالرحمن صوفی در باب ٣٥٤ کتاب عمل به اسطرلاب، و ابن‌اعلم، و شیخ حسین والد شیخ بهائی، و سردار کابلی در تحفةالاجلة فی‌معرفةالقبله در بعضی صور اعنی فقط در کره مصنوعه، گفته‌اند که اگر بلد بامکه در عرض و جهت متحد باشد، اگر درجانب شرقی مکه است قبله‌آن نقطه مغرب دائره است، و اگر درجانب غربی مکه است قبله آن نقطه مشرق دائره است. و به گفته کابلی در کره مصنوعه جغرافیایی چنانکه بـه تفصیل عنـوان خواهیم کرد.

این نظرمبنی است براینکه دائره اول سموت بلدشمالی مساوی‌العرض با مکه به‌سمت رأس مکه مرور کند، یعنی بلد و مکه در تحت یك دائره اول سموت باشند و حال آنکه چنین نیست، زیرا ممتنع است که دو بلد مساوی در عرض و جهت در تحت یك دائره اول سموت باشند. و به عبارت دیگر دائره اول سموت دو بلد مساوی درعرض و جهت یکی باشد.

بلی اگر دوبلد ویا بلادی عدیم‌العرض باشند، یعنی از آفاق استوائی باشند دائره السموت هریك از سمت رأس دیگری می گذرد بلکه درحقیقت یك دائره عظیمه است که ازسمت رأس بلاد عدیم العرض می گذرد. زیراکه معدل‌النهار مار به سمت رأس وسمت قدم آفاق استوائی است و دراین آفاق معدل‌النهار با اول السموت متحد است یعنی یك عظیمه است به دو اسم به دو لحاظ.

و یا اینکه عرض موضع جنوبی مساوی با عرض مکه باشد و تفاوت بین طول مکه و طول آن بقدر نصف دور یعنی موضع مقاطر مکه، در این فرض، مکه و موضع مقاطر در سطح یك دائره اول سموت واقع‌اند و سمت رأس هریك سمت قدم دیگری است، هرچند مصلی در آنجا بهر سو روی آورد مواجه قبله است چنانکه گفته‌ایم. اما در غیر از دوفـرض مذکور، محال است که دائره اول سموت دو موضع متحد باشد و هردو در تحت یك دائره اول سموت قرار گیرند هرچند در عرض و جهت متحد باشند.

بیانش این که چون مکه و بلد مفروض مثلا در عرض و جهت هردو مساوی‌اند، درتحت یك مدار یومی موازی بامعدل‌النهار که ازدوائر صغار است، واقع‌اند. و این مدار یومی با دائرهٔ اول سموت بلد مفروض بر نقطه سمت رأس مماس است و ظاهر است که سمت رأس بلـد سمت رأس مکه نیست، پس اگر دائره اول سموت بلد مفروض، و دائره اول سموت مکه متحد باشد لازم آید که مدار یومی مار به سمت رأس مکه و بلد، با دائره اول‌السموت بر دونقطه تماس کند و حال آنکه این محال است که دودائره براکثر از یك نقطه تماس کنند چنانکه در شکل دوازدهم مقاله سوم اصول مبرهن است (لاتتماس دائرتان الا علی نقطة واحدة الخ).

و به وجه دیگر گوییم: که نسبت دائره اول السموت و معدل‌النهار با دائره نصف‌النهار مانند نسبت معدل‌النهار و منطقةالبروج با دائره ماره به اقطاب اربعه است، و همچنانکه دائره منطقة البروج و معدل‌النهار در دو نقطه اعتدال تقاطع می‌کنند، و اعظم ابعاد بین این‌دو از جانب اقرب میل کلی است و میل کلی قوسی از دائره ماره به اقطاب اربعه است؛ همچنین دائره اول السموت و معدل‌النهار در دونقطه مشرق و مغرب تقاطع می‌کنند و اعظم ابعاد بین این‌دو از جانب اقرب، قــوسی از دائره نصف‌النهار است زیرا که‌دائره نصف‌النهار به‌اقطاب اربعه‌معدل‌النهار واول‌السموت می‌گذرد، و این قوس از دائره نصف‌النهار بین اول السموت و معدل، عرض بلد است.

ولا یخفی که هریك از دائره‌های نصف‌النهار، دائره میلی است؛ پس هر گاه اعظم ابعاد بین معدل و اول سموت، عرض بلدی است که تو در آنی، وسائر ابعادبین آن‌دو ازدوطرف اعظم‌ابعاد، اقل ازآنند،و دائره نصف‌النهار مکه مثل دیگر دائره‌های نصف‌النهار یکی ازدوائر میل است، بنابراین لازم آیدکه قوسی از دائره نصف‌النهار مکه که بین معدل و اول‌السموت واقع است اقل ازعرض بلدمفروض باشد. پس‌نتیجه این که اگردائره اول‌السموت بلد مساوی العرض بامکه، برسمت رأس مکه بگذرد لازم آید که عرض‌مکه با اینکه موافق باعرض بلد است مخالف باعرض بلد باشد.

نتیجه بحث: چون در فرض مذکور، عرض بلدبامکه درجهت وعرض مساوی است، و بعد جمیع نقاط دائره اول سموت از معدل‌النهار به‌استثنای نقطه سمت قدم، اقل از بعد سمت رأس از معدل‌النهار است؛ پس سمت رأس مکه در جهت شمال دائره اول سمت بلد مفروض واقع است خواه بلد جانب شرقی مکه باشد وخواه جانب غربی‌آن. و هر گاه فرض‌کنیم دائره ارتفاعی به سمت رأس مکه بگذرد البته درجانب شمال اول سموت بلد، ازسمت رأس مکه می‌گذرد. و ممکن نیست که دائره ارتفاع و دائره اول السموت جز در دو نقطه سمت رأس و سمت قدم باهم تقاطع کنند، پس بالضروره اگر بلد مفروض جانب غرب مکه باشد سمت قبله او در ربع شرقی شمــالی دائره

هندیه است، و اگر درجانب شرقی مکه باشد سمت قبله او در ربع غربی شمالی است.

این تفصیلی که در مقام تحقیق مطلب آورده‌ایم شرح کلام اجمالی سلطان المحققین خواجه نصیرالدین طوسی است که در فصل دوازدهم باب سوم کتاب قویم وقیم خود به‌نام «التذکرة فی‌الهیأة» فرموده است، عبارتش با شرح مزجی بین هلالین به قلم راقم این است:

کل بلدة یساوی عرضها عرض مکة (ای قدراً وجهة) کانت مع مکة تحت مدار واحد یومی (مواز للمعدل، واقع فی‌جانب الشمال عن‌المعدل و بعد هذا المدار عن المعدل بقدر عرض البلد و مکة، و یماس کل واحدة من دائرة اول سموت البلد، و دائرة اول سموت مکة، علی سمت رأس کل واحد منهما) فان کان طولها اقل (یعنی ان البلد کان غربیاً عن مکة ومبدأ الطول جزائر الخالدات او ساحل البحر الغـربی کما نص بـه فی‌الفصل المذکور) فمکةعن یسارمشرق الاعتدال (أی‌یکون سمت قبلةالبلد فی‌الربع الشرقی الشمالی) و ان کان طولها اکثر فمکة عن یمین مغرب الاعتدال (ای یکون سمت قبلة البلد فی‌الربع الغربی الشمالی).

تبصره: ازمباحث مذکور ظاهر شده است که: :

ا ــ عرض بلد شمالی اگر اقل ا زعرض مکه باشد، سمت رأس مکه دائماً در شمال اول سموت بلد است.

ب ــ و همچنین عرض بلد جنوبی اگر اقل از عرض مکه باشد وفضل بین طولین یعنی طول مکه‌و بلد به‌نصف دور نرسیده است، باز سمت رأس مکه در شمال اول سموت بلد واقع است.

ج ــ اگر موضع مفروض بامکه در جهت مخالف و در عرض موافق باشد، آن موضع نقطه مقاطر بامکه است که هردو در تحت یك دائره اول السموت قرار می گیرند و سمت رأس هریك سمت قدم دیگری است.

د ــ اگر بلد عدیم العرض باشد دائره اول سموت او با معدل‌النهار متحد است، و باز مکه در جهت شمال آنها واقع است.

ه ــ اگر عرض بلد جنوبی و اکثر از عرض مکه بـاشد و فضل بین

طول مکه و بلدبه‌نصف دور رسیده است، دائره اول سموت بلد ازشمال‌سمت رأس مکه می‌گذرد که نقطه سمت رأس مکه در جنوب دائره اول سموت بلد مفروض قرار می‌گیرد.

و ـ اگر عرض بلد شمالی اکثر از عرض مکه باشد، امکان دارد که دائره اول سموت بلد بر سمت رأس مکه بگذرد. بیانش اینکه: چون دائره اول سموت و معدل‌النهار در دو نقطه مشرق و مغرب اعتدال باهم تقاطع می‌کنند، و اعظم ابعاد بین آندو به‌قدر عرض بلد است، و چون هریك از قوسهای دیگر بین آندو از دوائر میل یعنی از دوائر نصف‌النهار سائرآفاق اصغر از قوس عرض بلدند، پس امکان دارد که سمت رأس بلد در این‌فرض از سمت رأس مکه بگذرد زیرا که عرض مکه مساوی یکی از آن قوسهای دوجانب اعظم ابعاد مذکور است.

فصل ۳۶

کلامی با جناب علامه نراقی قدس سره

مرحوم نراقی در بحث قبله مستند، در تعیین قبله مواضعی که بامکه در جهت و عرض متحدند، از دائره هندیه فرموده است: و ان اتحدا عرضاً فقط فعد من نقطة المغرب الی الشمال بقدر العرض و ان زاد طول البلد، و من نقطة المشرق الیه بقدره ان نقص، فالخط الواصل بین مرکز الدائرة و منتهی الأجزاء العرضیة علی صوب القبلة.

مبدأ طول در قبله مستند به همان روش سلف آخر عمارت در جهت غرب است. این روشی پسندیده بود که هم طول بلاد بریك نهج مستقیم اعنی فقط برزیادت، محسوب می‌شد که برای جمعیت خاطر محاسب دخلی به‌سزا دارد؛ وهم اینکه ارضی و سماوی مماثل هم می‌باشند، زیـرا مبدأ طـول کواکب اول حمل‌بر خلاف توالی از مغرب به مشرق است.

مفاد کلام صاحب مستند این است: اگر بلد و مکه فقط در عرض و جهت اتحاد داشته باشند نه در طول، زیرا مقصودش از کلمه فقط این است

که اتحاد درطول خارج شود نه متحد در جهت، اگر طول بلد زائد بر طول مکه باشد یعنی بلد در جانب شرقی مکه باشد ازنقطه مغرب به شمال به‌قدر عرض بشمار؛ و اگر طول بلد کمتر از طول مکه است یعنی بلد در جانب غربی مکه است از نقطه مشرق به‌شمال به‌قدر عرض بشمار، خط واصل بین مرکز دائره هندیه ونقطهٔ محیط آن‌که منتهای اجزای عرضیه است خط سمت قبله است.

با دقت در مباحث سالفه معلوم می‌شود که این نظر آن جناب از دو وجه ناتمام است: یکی اینکه بیان ونظر مذکور مربوط به تعیین سمت قبله آفاق عدیم‌العرض یعنی آفاق استوائی است.

وجه دوم اینکه: برفرض امکان جریان نظر او در آفاقی که با مکه‌در عرض و جهت متحدند، خط واصل بین مرکز دائره و نقطه منتهای اجزای عرضیه محیط دائره خط سمت قبله بلد نیست، بلکه باید خط طولی و عرضی تحصیل بشود آنگاه خط واصل بین مرکز دائره و نقطه تقاطع خطین‌طولی و عرضی، خط سمت قبله بلد باشد. و حق همانست که گفته‌ایم تعیین سمت قبله آفاقی که‌بامکه در عرض و جهت متحدند، ازدائره هندیه بدون تفاوت فاحش صورت‌پذیر نیست. و باید از طرق دیگر تحصیل کرد که در کتاب دروس الوقت والقبله باذکر براهین هندسی به تفصیل بحث کرده‌ایم.

فصل ۳۷

کلامی باجناب عالم جلیل سردار کابلی رضوان‌الله علیه

روحانی بزرگ حیدرقلی‌بن نورمحمد معروف به سردار کابلی، از مفاخر و ذخائر علمی عصرما بوده است، و محاسن و محامد وی بسیاراست، در ریاضیات عالیه عالمی متضلع، و در هیأت و نجوم کاملی متبحر بود، در استخراج از زیجات خریت درصناعت بود. زیج بهادری محلی به حواشی و تعلیقات استادانه ماهرانه به‌دست خط مبارکش در تصرف راقم است که بر حدت فهم و تبحر او، و کثرت تمرن و تدرب او در فن، برهان قاطع

است رساله بسیار گرانقدر و ارزشمند تحفةالاجلة فی معرفة القبله به عربی و فارسی یکی ازآثار وجودی او است که بر علو مقام علمی او حجتی بالغ است.

نگارنده احدی از علمای عصر خود را در تسلط و احاطه به علم فلك و ریاضیات‌عالیه به‌پایه استادش جناب علامه ذوالفنون حاج‌میرزا ابوالحسن شعرانی، و جناب سردار کابلی، نمی‌شناسد، رضوان‌الله علیهما.

این کمترین یکدوره تحفه را به دقت مطالعه کرده است و از بدو تا ختم آن تعلیقات و حواشی دارد، اکنون سخن ما باآن جناب این است که در فصل پانزدهم تحفه در تحصیل سمت قبله آفاق شمالی که با مکه درعرض مساوی‌اند فرمود:

اگر عرض بلد مساوی عرض مکه مکرمه باشد، سابقاً اشارت کردیم که طریقه دائره هندیه و سلك بسیط و سلك عرض اوسط و سلك مرکاتور در آنجا جاری نمی‌شوند، بلکه جهت قبله در این صورت فقط نقطه مشرق‌یا مغرب باشد چنانچه ابرخس وابن اعلم و کوشیار و مرحوم شیخ حسین والد شیخ بهائی قدس سرهما از قدماء و متأخرین این عصر براین رأی باشند، و دانستی که محققین از منجمین اسلام این رأی را تزییف نموده‌اند و خطا دانسته‌اند بدلیلی که سابقاً ذکر شد.

و شاید مراد این جماعت این باشد که چون هردو بلد بریك دائره صغیره از دوائر عرضیه موازیه باخط استواء واقع‌اند اقرب خطوط واصله میان آن‌دو بلد همین خط دائره است و جهت قبله نقطه مشرق یا مغرب خواهد بود.

این بود عبارت مرحوم سردار که از تحفه فارسی او نقل کرده‌ایم. و در تحفه عربی فرمود:

اقول: یمکن ان یکون مراد من ذهب الی ان القبلة فی‌هذا الفرض (ای فی‌ما کان البلد مساویاًلمکة عرضاً وجهة) نقطة المشرق اوالمغرب، ان مکة المکرمه والبلد المفروض تحت دائرة واحدة من‌الدوائر العرضیة المتوازیة لخط الاستواء کما هو المشاهد فی‌الکرة المصطنعة الارضیة ولا

شك ان القبلة حينئذ اما نقطة المغرب ان زاد طول البلد او نقطة المشرق ان نقص.

کلام ما این است که شك‌نیست هرگاه بلد و مکه در جهت و عـرض متحد باشند در سطح یك مدار از مدارات یومی موازی با معدل‌النهار قرار می‌گیرند، وبعد مدار از معدل‌النهار به قدر عرض بلد است که قـوسی از دائره عظیمه نصف‌النهار بلد است بین سمت رأس بلد و معدل‌النهار ازجانب اقرب.

مدارات یومی چون برسطح کره ارض تصویر شوند، و یا برروی کره مصنوعه ارضی‌ترسیم گردند، مدارات عرضیه متوازی باخط استواءاند، زیرا که خط استواء درسطح دائره معدل‌النهار است چه معدل‌النهار دائره استوای سماوی است، وخط استواء دائره استوای ارضی، و بلدهم‌یا درجانب شرقی مکه است ویا در جانب غربی آن، ولکن صرف این که مکه و بلد در تحت یك مداریومی یعنی دایره عرضیه قرار گرفته‌اندو مکه در جانب شرق یا غرب بلد واقع شده است، موجب نمی‌شود که مکه در نقطه مشرق یا در نقطه مغرب بلد واقع شود وآن نقطه سمت قبله بلد باشد، زیرا مراد از نقطه مشرق و مغرب در کتب اهل‌فن، دونقطه مشرق اعتدال ومغرب اعتدال است که محل تقاطع دو دائره عظیمه معدل‌النهار و دائره اول السموت است لذا دائره اول سموت را دائره مشرق و مغرب نیز می‌گویند.

و نقطه مشرق ومغرب اعتدال برافق، به‌قدر عرض بلد از مدار یومی فاصله دارد، وکره مصنوعه ارضی و سماوی همه امور واقعی است واحکام مسائل ریاضیه تبدیل و تحویل نمی‌یابد.

عجب اینکه‌آن مرحوم بااینکه خود متوغل دراین مسائل است چگونه بدان تفوه کرده است که یمکن ان یکون مراد من ذهب الی ان القبله الخ.

علاوه اینکه درفصل چهارم‌و سیزدهم تحفه فرموده است که: متأخرین اهل اروپا در این مسأله برهمین رأی‌اند که ابرخس و ابـن‌اعلم بـرآن بوده‌اند، ولی دلیل آنها را نقل نکرده است، اگر دلیل همین صورت ظاهر

کره مصطنعه است که سخت سست است، و اگر امر دیگر است باز نادرست است.

فصل ۲۸

در اینکه تحصیل سمت قبله درعرض تسعین از طریق عمل بدائره هندیه به طریق معهود ممکن نیست

بحث از تحصیل سمت قبله عرض تسعین که دوموضع قطب شمالی و قطب جنوبی زمین است، فقط فائده علمی دارد وبرای تشحیذ ذهن مفید است، زیرا که از حیز تعلق تکلیف خارج است.

چنانکه اسهل مواضع درامر قبله موضع مقاطر است، اشکل مواضع در تعیین سمت قبله عرض تسعین است به‌خصوص قطب جنوبی.

چون مدار نیرین و کواکب در عرض تسعین رحوی است، و طلوع‌و غروب حرکت شبانه‌روزی در آنجا متمشی نیست، نقاط اربعه مشرق ومغرب و شمال و جنوب درآن تعیین نمی‌شود. لذا از دائره هندیه تحصیل سمت قبله در عرض تسعین بطریق مرسوم امکان ندارد. زیرا که در عمل بدائره هندیه باید از دونقطه مدخل و مخرج ظل، دوخط زوال و اعتدال و نقاط اربعه جهات چهارگانه و سپس از اختلاف بین‌الطولین و بین‌العرضین ترسیم دوخط طولی و عرضی متقاطع یکدیگر، سمت قبله تحصیل کرد و هیچیك از این امور در عرض تسعین صورت‌پذیر نیست.

مهرهٔ فن برای معرفت سمت قبله عرض تسعین به ارصاد فلکی مانند خسوف، تدبیری علمی اندیشیدند. بیانش اینکه: انخساف قمر خواه کلی باشد و خواه جزئی به‌حسب اختلاف آفاق مختلف نمی‌گردد. یعنی اختلاف منظر و اختلاف عروض، مقدار جرم منخسف را تغییر نمی‌دهد، به خلاف شمس که ممکن است انکساف آن در موضعی کلی باشد و درافق دیگرجزئی و در عرض دیگر اصلا انکسافی روی نیاورد.

توضیحاً گوییم علت این تفصیل این است که جرم قمر فی‌نفسه نور

ندارد و از شمس کسب نور می کند لذا چون مقداری از آن در ظل ارض قرار گرفته است واقعاً بی‌نور خواهد بود، به این سبب ناظران به آن درهر عرضی که هستند آن‌مقدار به‌نور به‌حسب واقع‌راآنچنان که هست می‌نگرند.

بلی ممکن است که به‌حسب اختلاف طول بلاد که موجب تقدم و تأخر طلوع اجرام سماوی است، مقدار منخسف قمر مختلف نماید مثلا در افقی خسوف کلی باشد و درافق دیگر مخالف بااو در طول خسوف جزئی که قمر در حالی که مقداری از آن ازظل بدر آمده است طلـوع کرده باشد، امـا اختلاف در طول در انخساف واقعی قمر اثری ندارد چنانکـه در اختلاف عرض هم نداشت جز اینکه آفاق متحد در طول و مختلف در عرض مقدار واقعی جرم منخسف قمر را یکسان می‌بینند، اما آفاق مختلف درطول خواه متحد در عرض باشند و یا نباشند، مختلف می‌بینند.

اما شمس چون جرمش بذاته ضیاء و مضییء است و انکساف آن از حیلوله قمر بین او و بین ناظر است، ممکن است که به‌حسب اختلاف منظر در جائی کسوف کلی باشد، و درجائی جزئی، و در جائی اصلا کسوف روی نیاورد که قمر بین آنها و شمس حائل نشود.

پس‌از تمهید این مقدمه گوییم: بعد از آنکه زمان انخساف قمر در جهت قطب ظاهر دانسته شد، بعد زمان یعنی فاصله زمانی مبدأ خسوف از نصف‌نهار مکه‌باید محاسبه شود. وچنانکه درصدر رساله گفته شد قطعه‌ای از زمین راکه در آنجا يك پارچه کوه یخ است به‌طور موزون و مستوی تسویه باید نمود، واگر بررخام و غیرآن از وسائل و ابزار کار باشد تسهیل در امر خواهد شد. ومقیاس را برآن سطح مستوی نصب باید کرد و آنرا لامحاله به‌سبب نور قمر سایه خواهد بود.

آنگاه به عرض منتصف ظل و به‌طول استقامت آن باید خطی اخراج شود، و وسط خط را مرکز قرار داد و برآن دائره‌ای رسم کرد که خط مذکور قطر آن دائره شود. و دائره را ازنقطه تقاطع دائره باخط در جهت قمر به اجزای دائره که ۳۶۰ درجه است به‌اقسام متساوی قسمت باید کرد.

بعد از آن مابین مبدأ خسوف و نصف‌نهار مکه را به‌دائر باید تحویل

نمود. و دائر قوسی ازمدار یومی کوکب است محصور میان دائره افق و مرکز کوکب. آنگاه دائر را به ساعات و دقائق زمانی باید تبدیل نمود و طریق آن این‌است که هریك درجه فلکی را چهار دقیقه زمانی باید اخذ کرد و به‌همین نسبت هرپانزده درجه فلکی رایك‌ساعت زمانی، زیرایکدوره فلکی که سیصد و شصت درجه است بیست و چهار ساعت زمانی است.

پس از این اعمال در حالی که رو به‌سوی قمری، ابتداء از نقطه تقاطع نامبرده، از اجزای دائره بقدر قوس دائر به سوی یمینت یعنی به سوی‌جهت حرکت قمر می‌شماری، اگر مبدأ خسوف قبل از وصول قمر به نصف‌نهار مکه است، و به‌سوی یسارت یعنی به‌سوی خلاف جهت قمر می‌شماری اگر مبدأ خسوف بعد از وصول قمر به نصف نهارمکه است، به‌آن جزء ازاجزای محیط دائره که رسیده‌ای خطی مستقیم از مرکز دائره بدان جزء اخراج میکنی این‌خط در سطح دائره نصف نهار مکه است، چه اینکه دوائر انصاف نهر جمیع مواضع مار به‌سمت رأس عرض تسعین‌اند.

لایخفی که خط ظل در سطح دائره میلی است کـه در حین ابتدای خسوف ماربه مرکز قمر و به حرکت قمر متحرك است تا زمان وصول قمر به دائره نصف‌نهار مکه، منطبق بر دائره نصف‌نهار مکه می گردد، و حکم خطی که در سطح دائره میل است نیز همین است که کأن این خط نیزمتحرك است تا اینکه برخط نصف‌نهار مکه منطبق می گردد، و این خط سمت قبله است. و اما تحصیل قوس سمت قبله و قوس انحراف قبله تعذر تام دارد.

فصل ٣٩

تبصره: آنکه در آغاز ایـن بحث، اشکال تحصیل سمت قبله عـرض تسعین را در قطب جنوبی مقید به‌خصوص کرده‌ایم علتش این است که‌بعضی از طرق تحصیل سمت قبله، در قطب شمالی جاری است و در قطب جنوبی اعمال آن محال است وآن اینکه:

در هرسال شمسی، خورشید در اول ظهر حقیقی مکه مکرمه، دوباربه سمت رأس مکه می‌رسد که در آن دو وقت شاخص و اشخاص را در مکه

سایه نیست، هریك ازآن دو وقت زمانی است کـه میل شمالـی شمس از معدل‌النهار به‌قدر عرض مکه‌مکرمه است، دراین دو وقت هرکسی روبروی آفتاب بایستد مواجه قبله و به‌سمت آن خواهد بود، ویا اگـر شاخصی در زمین مستوی نصب کنند خط منتصف امتداد ظـل شاخص، خط سمت قبله می‌باشد آن دو وقت یکی هفتم جوزا یعنی هفتم خرداد، و دیگر ۲۳ سرطان یعنی بیست وسوم تیر است. آن‌دو وقت به‌حسب اختلاف آفاق نسبت به بلاد متفاوت است چه اگر آفاق در طول بامکه مساوی باشند یعنی در تحت یك دائره نصف‌النهار باشند، دراول ظهر حقیقی آنها درآن دو وقت روبه‌سوی آفتاب باشند روبسوی قبله خواهند بود، خواه شمالی مکه باشند و خواه جنوبی آن و خواه عرض بلد شمالی باشد و خواه جنوبی.

و اگر در طول مساوی نباشند یعنی در تحت یك دائـره نصف‌النهار نباشند یا شرقی مکه‌اند ویا غربی آن، خواه عرض بلد شمالی باشد و خواه جنوبی، و خواه عرض آن مساوی مکه باشد و خواه نباشد، پس اگر شرقی باشند آفتاب در بعدازظهر آنها به‌سمت رأس مکه‌می‌رسد، و اگرغربی باشند در قبل از ظهر آنها به سمت رأس مکه می‌رسد.

مثلا عرض مکه ۲۱ درجه و ۲۵ دقیقه شمالی است، و طـول آن از گرنویچ ۳۹ درجه و ۵۰ دقیقه است و عرض قم ۳٤ درجه و ۳۹دقیقه شمالی است، و طول آن از گرنویچ ۵۰ درجه و ۵۵دقیقه است پس قم در جانب شرقی مکه واقع است.

$$۵° ۵۵' - ۳۹° ۵۰' = ۱۱° ۵' = ۱۱ \times ۴ = ۴۴ \ ، \ ۵ \times ۴ = ۲۰$$

نتیجه اینکه در چهل و چهار دقیقه و بیست ثانیه زمانی بعد از ظهر حقیقی یکی از دو روز نام‌برده آفتاب به‌سمت رأس مکه خـواهد بود. و هرکس در قم در آن دو روز در آن وقت به سمت شمس باشد به سمت قبله خواهد بود.

بدیهی است که دروقت رسیدن شمس به‌سمت رأس مکه، تحصیل سمت در عرض تسعین امکان ندارد نه جنوبی و نه شمالی. امـا در قطب جنوبی

برای اینکه آفتاب در آن دوروز نسبت به قطب جنوبی تحت‌الارض است و قطب جنوب در ظلمت لیل ممتد است.

اما در قطب شمالی برای اینکه ـ هرچند آن دو روز نسبت بـه آن فوق‌الارض است، ولی تعیین یکی از آن دو روز مذکور سخت متعسر باکه در حیز امتناع است.

بلی در این زمان ما باوسائل مخابراتی، امتناع به امکان مبدل شده است زیراچون بااین وسائل وقت‌وصول شمس به‌دائره نصف‌النهارمکه اعنی به سمت رأس مکه، اعلام گردد هر کس کـه در نیم کره شمالی است و آن دو جزء جوزاء و سرطان نسبت به او فوق‌الارض باشد با اعلام وقت وصول چون روبه شمس به‌ایستد، علی‌التحقیق روبه سمت قبله خواهد بود، و قطب شمالی نیز در این حکم مندرج است به‌خلاف قطب جنوبی که دو جزء نام برده نسبت به‌آنها تحت‌الارض است، پس وجه دشوار بودن تحصیل سمت قبله قطب جنوب باقید خصوص ظاهر شده است.

تبصره: آن‌که انخساف را به‌جهت قطب ظاهر، مقید کرده‌ایم علتش این است‌که اگر قمر در حال انخساف در جهت قطب خفی باشد نسبت به عرض تسعین تحت‌الارض است هرچند نسبت به مکه فوق‌الارض باشد، زیرا که در عرض تسعین دائره معدل‌النهار دائره افق است، لذا عمل مذکور در حال انخساف قمر در جهت قطب خفی جاری نیست.

فصل سی‌ام

در اینکه تحصیل خط سمت‌القبله از دائره هندیه در اکثر صور تقریبی است، و دربعضی صور تحقیقی، به چند وجه

سخن ما در این فصل این است‌که طریق تحصیل سمت قبله از دائره هندیه در اکثر صور تقریبی است نه تحقیقی و در بعضی صور تحقیقی‌است، بیانش این است‌که خط سمت قبله در دائره هندیه اگر در سطح دائره مار به سمت رأس اهل بلد وسمت رأس اهل مکه بوده باشد البته بطور تحقیق خط

سمت قبله خواهد بود ولکن دربعضی از صور محقق وتمام است و در اکثر صور ناتمام است.

توضیحاً گوئیم: اگر هریك از خط طولی و عرضی، قائم‌مقام فصل مشترك بین افق بلد و بین دائره عظیمه مار به سمت رأس مکه بوده باشد، خط سمت قبله هم علی‌التحقیق به‌سمت رأس مکه خواهد بود، و حال آنکه خط طولی موازی خط زوال بلد است و به‌تحقیق قائم‌مقام خط نصف‌نهار مکه نیست، بلکه فصل مشترك بین افق‌بلد وبین دائره صغیره موازی بادائره نصف‌النهار همان بلد است، خواه در جانب غرب دائره نصف‌نهار بلـد، و خواه در جانب شرق آن.

این دائره صغیره به سمت رأس مکه مـرور نمی‌کند بلکـه دائـره نصف‌نهار مکه را برنقطه‌ای از معدل که‌نهایت طول مکه است تماس می کند، لاجرم سمت رأس مکه بین سطح ایـن دائره صغیره و بین سطح دائـره نصف‌نهار بلد مفروض واقع می‌شود. و دائره نصف‌نهار مکه معدل النهار را، بر نقطه تقاطع معدل‌النهار باهمین دائره صغیره قطع می‌کند. زیرا که بعد بین این صغیره و بین دائره نصف‌نهار بلد بقدر مابین طولین مکه و بلد است، پس قطب این صغیره نیز بر دائره معدل‌النهار است چنانکه در شکل ثالث مقاله دوم اکرثاوذوسیوس مبرهن شده است (کل دائـرتین تقطعان فی کرة محیط دائرة عظیمة علی نقطة بعینها و کانت اقطـابهما علی تلك العظیمة فهما متماستان الخ).

و همچنین خط عرضی موازی با خط اعتدال، قائم‌مقام خط مشرق و مغرب اعتدالی مکه نیست، بلکه قائم‌مقام فصل مشترك بین دائره افق بلد و بین دائره صغیرهٔ موازی دائره اول سموت بلد است، خواه در جانب جنوب دائره اول سموت بلدباشد و خواه‌در جانب شمال آن‌که بعد بین این دواعنی دائره اول سموت بلد و دائره صغیره عرضی بقدر مابین عرضین بلد و مکه است.

این دائره صغیره نیزمار به‌سمت رأس مکه نیست بلکه مماس بامداری از مدارات یومیه است که به‌سمت رأس مکه برنقطه‌ای که این مدار یومی با

معدل‌النهار درآن نقطه تقاطع می کنند، مرور می کند. لاجرم سمت رأس مکه یا بین سطح این دائره صغیره، و بین سطح دائره اول سموت بلد واقع می‌شود چنانکه درجائی عرض مکه اقل از قوسی از دائره نصف نهار مکه که واقع بین معدل‌النهار و بین اول سموت بلد است بوده باشد.

و یا سمت رأس مکه بر دائره اول سموت بلد واقع میشود در جائی که عرض مکه مساوی قوس مذکور باشد.

و یا سمت رأس مکه، خارج از دائره اول سموت بلـد بسوی قطب ظاهر واقع می‌شود در جائی که عرض مکه بیشتر از قوس مذکور باشد.

بیان: تماس دائره صغیره مذکور با مدار یومی برنقطه نام برده، به‌این جهت است که دوقطب دائره اول‌السموت بر دائره نصف‌النهار در دو نقطه شمال و جنوب واقع است، پس اقطاب دوائر مـوازی آن نیز بـر دائره نصف‌النهار خواهند بود، و دائره اول السموت قاطع دائره نصف‌النهار است پس دوائر صغار موازی او نیز قاطع آن خواهند بود. و در مانحن‌فیه دائره صغیره موازی با اول سموت بلد، نصف‌النهار را برنقطه‌ای قطع می کند، که مدار یومی مذکور آنرا در همان نقطه قطع کرده است زیرا که بعد بین این صغیره و بین اول‌سموت بلد بقدر مابین عرضین مکه و بلد است، وقطب این مدار بـر دائره نصف‌النهار است پس بـاز برگشت بـه‌شکل مذکور اکرثاوذوسیوس می کند.

وجه دیگر در بیان تقریبی بودن طریق عمل به دائره هندیه

وجه دیگر بیان در اینکه طریق مذکور عمل به‌دائره هندیه تقریبی است این‌که دستور تحصیل سمت قبله از دائـره هندیه اقتضاء می کند در آفاقی که عرض شمالی آنها اکثر از عرض مکه است، نقطه سمت قبله دائماً در جنوب خط اعتدال واقع شود، و حال اینکه گاهی در شمال خط اعتدال و برنقطه مشرق و مغرب اعتدال نیز واقع می‌شود.

وجه دیگر

وجه دیگر در تقریبی بودن آن این که میل شمس در هنگام مدخل ظل تا مخرج آن ثابت نیست تایك مدار یومی موازی بـا معدل‌النهار در مسافت زمانی مدخل ظل تا مخرج آن برقرار باشد و قوسی ثابت از آن تنصیف گردد که خط زوال علی‌التحقیق تحصیل گردد. و مراعات شروطی را که در فصل یازدهم ذکر کرده‌ایم باز عنوان تقریب به واقع دارد.

خاتمة: تحصیل سمت قبله برمبانی ریاضی قویم و اصیل مطابق واقع و تحقیق و تدقیق در متون زیجات و دیگر صحف قیمه علمای بزرگ اسلام معنون است. نگارنده کتابی به‌نام دروس معرفة‌الوقت والقبله به‌عربی نوشته است که درآن به تفصیل مباحث لازم را با ذکر ادله ریاضی آورده است. و چنانکه در صدر این رساله گفته‌ایم علت اشتهار عمل به دائره هندیه همان سطحی و ساده بودن صورت عمل آنست که احتیاج به اعمال قواعد ریاضی و آلات رصدی ندارد. مع‌ذلك نسبت به وسعتی که در امر قبله و جهت‌آن تفوه می‌شود، به‌واقع نزدیك است. و در کتاب نـامبرده در معنی جهت و آرای فقهای عظام در جهت و بیان واقعی آن بحث کرده‌ایم. و این که گفته‌ایم عمل به دائره هندیه دراکثر آفاق تقریبی است نظر ما بـه قیاس قواعد دقیق ریاضی و اعمال مثلثات کروی است، چنانکه جناب علامه شیخ بهائی قدس سره درآخر فصل اول مقصد ششم کتاب «الحبل‌المتین» فرمود:

ولکن کون هذه‌الطریقة تقریبیة انما هو بالنظر الی افادتها التوجه الی عین‌الکعبة کماهو مشرب علماء الهیأة، و اما بالنظر الی افادتها الجهة کماهو مذهب الفقهاء قدس الله ارواحهم فتحقیقیة ولذلك لم یلتفقوا الی تعدیلها بما یقربها الی التحقیق فی زعم اولئك والله اعلم. انتهی کلامه ره.

تألیف این رساله در روز چهارشنبه چهاردهم جمادی‌الاولی ۱۴۰۲ ه ق، برابر ۱۹ـ۱۲ـ ۱۳۶۰ ه ش در بلده طیبه قم به پایان رسید. دعویهم فیها سبحانك اللهم و تحیتهم فیها سلام وآخر دعویهم ان الحمدلله رب العالمین.

۵

قضا و قدر

بسم‌الله الرحمن الرحیم

الحمدلله الذی هدانا سواء السبیل

این رساله وجیز و عزیز در مسئله اختیار و جبر و قدر بفارسی شیوا و رسا، و قلم دانا و توانای علامه بزرگوار و عارف نامدار جناب محمد دهدار قدس سره، بنام قضا و قدر محمد دهدار است.

نسخه‌ای از آن در تصرف این حقیر است که چون آن را در موضوع خود بسیار سودمند و ارزشمند یافته است و تا آنجا که آگاهی دارد در دست طبع و نشر قرار نگرفته است، با تصحیح و پیشگفتاری برآن به پیشگاه مبارك ارباب علم اهدا میگردد.

صاحب رساله و فرزند ارجمندش محمود متخلص به عیانی و معروف به دهدار هردو از دانشمندان بزرگ عالم اسلام و از مفاخر امامیه‌اند وهر یك‌را مؤلفات عدیده نظماً و نثراً به‌عربی و فارسی درفنون گوناگون بویژه در علوم غریبه، ازقبیل: علم حروف و اعداد و اسرار اعداد وفقی و انواع تکسیر و جفر و غیرها است.

از آنجمله مفاتیح المغالیق تألیف نعم‌الخلف او علامه محمود عیانی است که در موضوع خود بی‌نظیر یا کم‌نظیر است. در آغاز آن بعد از خطبه کتاب گوید:

اما بعد غرض از تحریر این کتاب صواب آن است که این کمینه بیمقدار ابن‌محمد محمود دهدار المتخلص به عیانی، گاهی با جمعی از

دوستان صحبت می‌داشت و ازهر صحبت درخدمت ایشان حرفی می گذاشت الخ.

و در انجام آن گوید:

اتمام تألیف این کتاب و این مسوده برصواب در سنه ستو سبعین و تسعمائه هجریه (۹۷۶) شد و امید می‌دارم که حضرت ایزد تعالی و تقدس الخ.

در آغاز این رساله بعد از تسمیه گوید: از عدم نمودار محمد دهدار به عزیزان و برادران دینی الخ و به همین عبارت در اول معرفة الامام که یکی دیگر از مؤلفات فارسی او است (الذریعه ج۲۱ ص ۲۴۷) گوید: از عدم نمودار محمد دهدار بجانب خاف ذریه طاهره الخ.

در چند جای الذریعه از صاحب رساله و تألیفات او نام برده شد از آنجمله در معرفی یکی از نوشته‌های فارسی او به‌نام الکـواکب الثواقب فرماید (ج۱۸ ص۱۷۸) : هو احد رسائله العرفانیه مرتب علی سبعة کواکب بعدد السیارات.

۱ـ فضل العلم ۲ـ کیفیة التعلم.

۳ـ اثبات الواجب بالعقل ۴ـ اثباته باصطلاح الصوفیه.

۵ـ معرفة النفس ۶ـ القضا و القدر.

۷ـ سر اختلاف العلماء والمذاهب الخ.

آیا قضا و قدر مذکور همین رساله حاضر یا جز آن است باید مقابله گردد، کیف کان این رساله را اهمیتی به‌سزا است و به‌زبان دهـدار باید گفت:

آنکس که زکوی آشنایی است داند که متاع مـا کجائی است

هرچند برخی از تعبیرات دهدار در بعضی از مسائل رساله خالی از دغدغه نمی‌نماید، ولی مع‌ذلك به‌نکاتی بسیار قابل توجه در آن اشارت شده است:

۱ـ عقل و نقل موافق است که عقل مخلـوق اول است، در جـوامع روائیه فریقین (عامه و خاصه) باسانید مختلفه و الفاظ متغایره روایت شده

است که؛ لما خلق الله تعالی العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قـاله ادبر فادبر، الحدیث. یا به ایـن صورت: اول ما خلـق‌الله تعالی العقل ثم قال‌له‌اقبل فاقبل‌ثم‌قال‌له ادبر‌فادبر، الحدیث.دهدار این‌حدیث‌شریف نورانی را بعنوان تمهیدی در اول این رساله در رد جبری مفرط و تفویضی مفرط به‌کار برده است و اقبال و ادبار را به جهتین امکان بانظری دقیق و عمیق تفسیر کرده است چنانکه فرمود: «در اخبار آمده که اول چیزی کـه الله تعالی آفریده عقل بود، الخ» و از آن نتیجه گرفته است که: «پس اقبال عقل که نسبت وجود ممکن است منبع جمیع خیر است و امتثال اوامرش ازین روی است‌و ادبار عقل که نسبت بازماند گی و روی بسوی خودآوردن ممکن است، منبع جمیع شر است و ارتکاب نواهیش از این روی است».

۲ــ دهدار در این رساله قائل به اصالت وجود و وحدت جعل است که، موافق نظر بلند اهل نظر است که ممکن در عقل مؤلف از وجـود و ماهیت است‌ولی درخارج‌اعیان موجودات بلکه‌وجودات‌متشخصه متحققه‌اند که همه شئون و اطوار و تجلیات و آثار حق‌تعالی‌اند، و وجود منبع خیر و ماهیت منبع شر است، چنانکه پس‌از استنتاج مذکور فرمود: «و سر این آن است که ممکن موجود مؤلف است در عقل از دوچیز یکی ماهیت او که عدم و منبع شر است و یکی وجود که منبع خیر است الخ».

۳ــ قرآن کریم فرموده است: وان‌تصبهم حسنة یقولوا هذه من‌عندالله و ان تصبهم سیئة یقولوا هذه من عندك قل کل من‌عندالله فما لهؤلاء القوم لایکادون یفقهون حدیثاً ما اصابك من حسنة فمن‌الله و ما اصابك من سیئة فمن نفسك (نساء آیه ۸۲ و ۸۳).

درنظره اولی از این دو آیه مناقضه به‌نظر آید که یك بارفرموده است حسنه و سیئه هردو من‌عندالله است و یك‌بار این که حسنه من الله است وسیئه من نفسك، ولی جواب آن این است که فما لهؤلاء القوم لایکادون یفقهون حدیثاً و ضرب‌المثل عربی است که النظرة الأولی حمقاء.

دهدار عدم مناقضه را ازتحقیق دردو جهت اقبال و ادبار ومنبع خیر و شر مذکور بیان نموده است که‌گفت: «و اشارت به این دو جهت در کلام

مجید آمده که مااصابك من حسنة فمن‌الله و ما اصابك من سیئة فمن نفسك و چون ممکن با جمیع مایتعلق بذاته وبوجوده بایجاد الله است چه ایجادش عین ایجاد خصوصیات او است، پس اشارت باین در کلام مجید فرمود که‌قل کل من عندالله پس مفاد آیه سابق بجهتین ذاتی امکان است که منشأ اقبال و ادبار شده، و مفاد آیه لاحق نظر بوجود ممکن و ایجاد فاعل است، پس مناقضه نباشد.

این خوشه‌چین خرمن اقبال بزرگان، راقم سطور رساله‌ای در قضا و قدر نگاشته است وپس از تحریر محل نزاع و نقل اقوال عمده متکلمین، در رد جبر و تفویض و اثبات امر بین آن‌دو، به‌تفصیل بـرمشرب تحقیق اعاظم و اساطین معارف عقلیه بحث کرده است و آیات و روایات چند که محور و اساس تحقیق نامبرده‌اند، نقل و بیان نموده است و از این رساله قضا و قدر، علامه دهدار نیز استفاده کرده است و امهات مطالب آن‌را در آن نقل و شرح کرده است.

به‌مضمون آیه دوم در بـاب مشیئت وارد اصول کافی (ص ۱۱۷ ج۱ معرب) به اسنادش از ابن ابی‌نصر روایت کرده است که، قـال ابوالحسن الرضا علیه‌السلام قال‌الله: ابن آدم بمشیتی کنت انت الذی تشاء لنفسك ما تشاء و بقوتی ادیت فرائضی و بنعمتی قویت علـی معصیتی، جعلتك سمیعاً بصیراً قویاً، ما اصابك من حسنة فمن‌الله و ما اصابك من سیئة فمن نفسك وذاك انی اولی بحسناتك منك و انت اولی بسیئاتك منی‌و ذاك اننی لاأسأل عما افعل وهم یسألون.

حدیث شریف حائز مضامین بسیار عالی است در کلمه کلمهٔ آن باید بحث و فحص شود، در بیان انی اولی بحسناتك منك و انت اولی بسیئاتك منی، بصورت خطابی گوییم:

بمثال دورادور آفتاب که بر دیواری تابیده است، دیوار را نور و ظل است و هردو از خورشید پدید آمده است، هم نور و هم ظل، و هردو به دیوار انتساب دارند که یك‌سوی‌آن روشن است‌و آن‌سوی دیگرش سایه‌دار، اما شمس بالذات مضیئی است و نور دیوار از او است، ولی ظل از دیوار

است که مستضیىء است، هرچند به‌اضائه شمس ظل آن نمودار شده است و پدید آمده است، ولی اسناد ظل به‌شمس بالعرض است، چه شمس بالـذات مظل نیست، شمس به دیوار می گوید هرچند تو روشنی ولکن این روشنی در حقیقت ازمن است و من بدان اولی از توام، و ظل تو هرچند ازطلوع من نمودار شده است ولکن توبه‌این ظل، اولی ازمن هستی، نور حسنه است و ظلمت سیئه و ذاك انی اولی بحسناتك منك و انت اولی بسیئاتك منی، باید انتساب را از تأثیر و ایجاد تمیز داد.

جبری و تفویضی هردو اعور احول‌اند، جبری را عین یمنای حولاء است و تفویضی را عین یسرای حولاء آن به‌افراط رفته است‌و این به‌تفریط. امت وسط ذوالعینین السلیمتین است، نه افراطی است‌و نه تفریطی، برصراط مستقیم است که از این حقیقت عدل در لسان سفرای وحی علیهم‌السلام به امر بین الامرین تعبیر شد والامرین اشارت به جبر و تفویض است که در دوجانب عدل قرار گرفته‌اند و امری که عدل است و رای آن‌دو است که نه آن است و نه این و چون عدل وسط است پس امری بین آن‌دو امر است چنانکه هر عدل چنین است مثلا شجاعت امری بین دو امر جبن و تهور است و کذلك جعلناکم امة وسطاً (بقره ١٤٤) الیمین و الشمال مضلة و الطریق الوسطی هی‌الجادة (نهج‌البلاغه خطبه ١٦).

٤ـ قدر بسکون دال مطلق اندازه است و بفتح آن انـدازه معین و مخلوق برقدر به‌معنی دوم است اناکل شیء خلقناه بقدر (قمر ٥٠)، قضا، حکم کلی است که خزانه است و قدر مصادیق آن، و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم (حجر ٢٢) دهدار گوید: علم بردو قسم است اجمالی و تفصیلی؛ علم اجمالی خدا را قضا نام است و علم تفصیلی را قدر و همچنان‌که وجود شیء مقدم است بر خصوصیات و لوازم شیء علم اجمالی بشیء نیز مقدم است برعلم تفصیلی بشیء، الخ.

٥ـ ارباب علوم عقلیه را دو تعبیری است که بظاهر متناقض می‌نماید یکی این‌که الشیء مالم یوجد لم‌یتشخص و دیگر اینکه الشیء مالم یتشخص لم یوجد، در این وجیزه اولی را به قضا و دومی را به قدر تفسیر فرموده

است و مناقضه مرتفع است. چنانکه گفته است: «تعلق عام او بوجود ماهیات ممکنة مسمی است بعلم اجمالی و قضا و در این مـرتبه گفته‌اند که: مالم یوجد لم یتشخص ای مالم یوجد فی العلم لم یتشخص فی‌العین، و تعلق علم الهی بجمیع حالات و لوازم ماهیات و وجود ممکنات مسمی است به علم تفصیلی و قدر و در این مرتبه گفته‌اند که: مالم یتشخص لم‌یوجد ای مالم یتشخص فی‌العلم لم یوجد فی‌الخارج.

۶ــ رأی شامخ متوغلین درحکمت متعالیه که معاضد به تأیید وتصدیق و امضای وسائط فیض حق‌تعالی است این است که علم و عمل هردو جوهر بلکه گوهری فوق مقوله جوهرند، وهردو انسان‌سازند، و جز انفس عمل است انه عمل غیر صالح (هود ۴۷) فالیوم لاتظلم نفس شیئاً ولا تجزون الا ما کنتم تعملون (یس ۵۵) و قیامت هرکس قیام کرده است ویوم تبلی السرائر هرفرد فرا رسیده و هرشخص باصورت علم و عمل خود محشور است و صورت آن‌ها را که همان حقیقت انسان است اطوار است و قدخلقکم اطوارا (۱۵ نوح) و هرطوری از اطوار را حکمی و صورتی است، دهدار در این رساله بدین مسائل اشاراتی لطیف دارد.

۷ــ به براهین قطعیه قوه خیال را تجرد برزخی است و کارخانه صورتگری انسان است که جبلی او محاکات است ذلك تقدیر العزیز العلیم، و بحکم تطابق کونین آدم وعالم را عوالم ثلاثه شهود مطلق وبرزخ و غیب مطلق است که عوالم حس و مثال و عقل است و هریك را لوازم و آثار خاص فعلیت آن‌ها است، از نبی خاتم صلی‌الله علیه وآله وسلم مروی است که وسجد لك سوادی و خیالی و فؤادی (دعای سجده لیله نیمه شعبان)، و از امام به حق، ناطق کشاف حقائق، جعفربن محمد صادق (ع) روایت است که: ان‌الله تعالی خلق‌الملك علی مثال ملکوته و اسس ملکـوته علی مثال جبروته لیستدل بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته (ص۳۷۵انسان کامل نسفی)، دهدار، در این وجیزه گوید: «از جمله ضروریات دانستن، این است که هرفعلی و عملی صورتی دارد و در عالم برزخ که آن فعل بر آن صورت برفاعلش ظاهر میشود بعد ازانتقال او به‌عالم برزخ وجزا همین

است که انما هی اعمالکم ترد علیکم، و جزاء بما کانوا یعملون، و الناس مجزیون باعمالهم.

و نیز باید دانست که علم انسان مشخص روح او است و عملش مشخص بدن او در نشأه اخروی، پس هر که به‌صورت علم و عمل، در نشأه اخروی برانگیخته می‌شود چنانچه در اخبار و آثار وارد است بـه سبب خصوصیت خود، که او آن است هرجا که باشد، و سر آن آن است که بمـوجب آیه کریمه وقد خلقکم اطوارا هر چیزی را در وجود خود اطوار هست و هر طوری، حکمی و صورتی دارد. الخ.

۸ـ چون علم وعمل صالح موافق با سنت نظام هستی و مناسب بامزاج فطرت نفس ناطقه انسانی است و معرفت بذر مشاهده است و ماورای طبیعت عاری از حجاب است، آن نیکبختی که در مسیر تکامل انسانی به ثبات‌قدم موفق آمد همین که دری از ملکوت عالم به‌رویش گشوده شد، مشمول للذین احسنوا الحسنی و زیادة (یونس ۲۷) ولهم ما یشاؤن فیها ولدینا مـزید (ق ۳۶) می گردد، تا بذر معرفت در مزرعه دل چه‌قدر باشد.

در روایت آمده است عن حفص‌بن البختری‌عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام قال ان المؤمن لیزور اهله فیری مایحب ویسترعنه مایکره و ان الکافـر لیزور اهله فیری مایکره و یسترعنه مایحب قال ومنهم من‌یزور کل جمعة و منهم من یزور علی قدر عمله (علـی قدر علمه، نسخة) (بـاب ان ارواح المؤمنین والکفارتزور اهلیهم بعدالموت من‌الفصول المهمة، وج۱۳ ص۹۷ من‌الوافی).

و نیزروایت شده‌است ازاسحق‌بن عمارعن‌ابی الحسن الاول علیه‌السلام قال سألته عن المیت یزور اهله قال نعم فقلت فی کم یزور فقال فی‌الجمعة و فی‌الشهر وفی السنة علی قدر منزلته (ج۱۳ ص ۹۷ من‌الوافی) و در باب مذکور فصول مهمه به این صورت روایت کرده است: اسحق‌بن عمار قلت لابی‌الحسن علیه‌السلام یزور المؤمن اهله فقال نعم فقلت فی کم قال علی‌قدر فضائلهم، الحدیث.

بعنوان نمونه به‌نقل این دو روایت از اهل‌بیت وحی تبرک جسته‌ایم

که معرفت بذر مشاهده است و درجات مردم در هرعالم به‌قدر علم و عمل و منزلت و فضائل آن‌ها است.

دهدار گوید: جزای عمل صالح فضل الهی است که به معونت روح است لهذا مضاعف می‌شود یکی تا هزار و چهارصد و زیاده، و جزای عمل غیر صالح عدل الهی است که به‌معونت نفس است لهذا یکی را یکی میرسد.

قرآن مجید میفرماید: مثل الذین ینفقون اموالهم فی سبیل‌الله کمثل حبة انبتت سبع سنابل فی کل سنبلة مائة حبة والله یضاعف لمن یشاء والله واسع علیم (بقره ٢٦٥) هفتصد چون مضاعف شود هزار و چهارصد گردد، و زیاده واسع علیم است، و یکی را یکی رسد اشاره است به کریمه و من جاء بالسیئة فلا یجزی الامثلها وهم لایظلمون (انعام ١٦٣) و به کریمه من عمل سیئة فلایجزی الامثلها (مؤمن ٤٥).

اگر سنگی را مثلا از لب دره‌ای یك‌بار بسوی نشیب آن حرکت دهند دیگر لازم نیست که دمبدم آن‌را حرکت دهند بلکه مطابق طبعش درحرکت خواهد بود تا به ته دره برسد، و اگر بعکس از ته دره بخواهند آن را به لب دره برسانند باید آن فآن با رنج و تلاش آن‌را انتقال داد و عائق آن بود چون مسیری برخلاف طبع او است، نفوس انسانی نسبت بمبادی عالیه و علوم و معارف حقه بدین وزان و مثالند که بالطبع روبه بالا دارند آنچنان که حجر رو به پایین بلکه امر نفوس فوق این مثال است که درآن زمان و مکان دخیل است و این عاری از ماده و احکام متعلق به آن است، و همین که از رنگ تعلق رهایی یافتند بقدر علم وعمل ومنزلت و فضائلشان حسنهٔ آن‌ها ارتقاء می‌یابد که گاهی یکی ده‌تا است من جاء بالحسنة فله‌عشر امثالها (انعام ١٦٣) و گاهی یکی هفتصد تا، و گاه یکی مضاعف هفتصد است و گاه زیاده که آن‌را غایت و نهایت نبود، بخلاف سیئه که فلایجزی الامثلها.

نگارنده رساله‌ای مفصل و مستدل در اتحاد عاقل و معقول تألیف کرده است و دریك‌یك مطالب فوق به‌مبانی حکمت متعالیه بحث کرده است

و به بسیاری از لطائف اشارات سفرای وحی تمسك جسته است و کثیری از آیات و روایات را در آن شرح کرده و بیان نموده است.

۹ـ دهدار در این رساله، در ضمن مثال به معجون اطریفل از اشعری و معتزلی نام می‌برد و کسب و فعل آنان‌را بنحوی بدیع بیان می کند که گوید: «بدانکه این خصوصیت را اشعری کسب می‌نامد و معتزلی فعل وفی الحقیقه مناقشه لفظی است والله اعلم».

فرقه‌ای بنام اشاعره گویند؛ وجود هیچ ممکنی در وجود شیء دیگر مدخلیت ندارد، نه بنحو اعداد و نه بنحو سبب و علت، و علت و معلول‌بودن بین موجودات را منکرند و گویند خداوند بعضی از اشیا را عقیب بعض دیگر ایجاد می کند بدون این که وجود آن شیء بطور وجوب از او ایجاد گردد چه قائل به اراده گزافی در مبدأ شده‌اند، و هر گاه به صورت مکرر از مبدأ عقیب چیزی ایجاد گردد آن‌را عادت نامیده‌اند، لذا انتاج مقدمتین مرنتیجه را به‌لزوم عقلی و استلزام وجوبی نمی‌دانند بلکه می گویند به‌صرف توافی و مجرد معیت و تصاحب بین مقدمتین عادت و سنت خدا جاری شده است که نتیجه عقیب آن‌دو حاصل گردد با اینکه تخلف نتیجه از آن‌دوجائز و ممکن است، بمثل درنظراین فرقه ممکن است حرارت عقیب یخ و برودت عقیب آتش پدید آید ولی عادت خدا براین جاری شده است که عقیب آن برودت و عقیب این حرارت باشد.

فرقه‌ای دیگر بنام معتزله گویند، افعال ممکنات از ممکنات صادراست یا به مباشرت آن‌ها اگر صدور افعال از آن‌ها به‌توسط فعل دیگر نباشد، و یا به‌تولید است اگربه توسط فعل دیگر باشدلذا نتیجه قیاس را فعل تولیدی و معلول مقدمتین دانسته‌اند.

فاضل قوشچی در شرح تجرید گوید: ان المعتزله لما اسندوا افعال العباد الیهم و رأو فیها ترتباً و رأو ایضا ان‌الفعل المرتب علی الآخر یصدر عنهم و ان‌لم یقصدوا الیه اصلا فلم یمکنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الی تأثیر قدرتهم فیه ابتداء لتوقفه علی‌القصد، قالوا بالتولید. و هو ان یوجب

فعل لفاعله فعلا آخر نحو حرکة الید و حرکة المفتاح فـان اولی منهما اوجبت لفاعلها الثانیة سواء قصدها اولم یقصدها فالافعال عندهم تنقسم الی مباشر و متولد فالفعل الحادث ابتداء من غیر توسط فعل آخر هوالمباشر کحرکة الید، والذی حدث بسبب فعل آخر هو المتولد کحرکة المفتاح بسبب حرکة الید و اختلفوا فی ان المتولد هل هو من فعل العباد کالمباشر اولا؟ فذهب المعتزله الی انه من‌فعلنا کالمباشر و ذهب الاشاعـرة الی ان المتولد من فعل الله تعالی.

درنزد محققین که امت وسطاند این هردو عقیدت سخت سست‌اند، چه درحقیقت ممکنات باستقلال‌مولد نیستند که‌علت تامه‌باشند این نظرچنان‌است که به‌مثل کسی دیدگان را مستقلا بیننده انگارد و همچنین دیگر حواس هریك را باستقلال مولد فعلش بداند و حال این که بقول ملای رومی:

پنج حس با یکدیگر پیوسته‌اند زانکه این‌هرپنج زاصلی‌رسته‌اند

ونیز عزل اسباب وآلات ولو به‌صورت اعداد خلاف رأی اولوالالباب و حکم قرآن فرقان است. چه، خداوند متعال بسیاری از کارهای جهان‌را هم، نسبت به‌خود داده است و هم نسبت باسباب و ارسلنا الریاح لـواقح (حجر ۲۲) الله الذی یرسل الریاح فتیثر سحابا فیبسطه فی‌السماء کیف یشاء و یجعله کسفا فتری الودق یخرج من خلاله (روم ۴۷).

امت وسط گوید طبیعت مسخر پروردگار است و آن‌که نظر باسباب دوخت و از مسبب غافل گردید جاهل است چون دهریان و طبیعیان که خود را روشنفکر می‌دانند و می‌گویند تاچیزی را بـا حس خـود ادراك نکرده‌ایم، آن‌را باور نـداریم، و همچنین آنکه معدات و وسائط و اسباب مسخر خداوند قاهر فوق، همه را انکار می‌کند، چون جبری.

سالك صراط مستقیم امر بین الامرین حق هر ذی‌حق را ادا می‌کند زیرا که در منزل عدل و منظر وسط قرار گرفته است نه به راست مایل‌است و نه به چپ که نه آن مسیر حق است و نه این.

واهب و فاعل صور مطلقاً حقیقت آن‌سویی است که موجود عالم‌امری است و آنچه این سویی است همه معداتند. مثلا مقدمات قیاس معدات برای

حصول نتیجه‌اند نه علت تامه تا مولد باشند و پس‌از حصول این علل اعدادیه بوجه صحیح و شکل منتج ازطرف مخرج نفوس از نقص بکمال صورت نتیجه که در حقیقت صورت علمیه است برنفس مستعد فائض می‌شود یعنی نسبت انتاج و استلزام و یا الفاظ دیگر به‌شکل قیاس نسبت به علل اعدادیه است و درواقع علل مفیضه‌و معطیه دیگرند که مبادی عالیه وعقول فعاله‌اند همچنان‌که شرائط ابصار تحقق یافت نفس ادراك مبصرات می کند، و چون شرائط سمع‌بوقوع پیوست نفس‌ادراك مسموعات می کندو هکذا درادراکات دیگر، نه این که قوه باصره و سامعه مثلا به‌استقلال مولد ابصار و سمع‌باشند، و یا حصول ابصار و سمع عقیب شرایط به‌صرف توافی و مجـرد معیت و تصاحب اتفاقی و عادت باشد.

قول قاطبه محققین نه‌تنها در قیاس و نتیجه آن ایـن است، بلکه در مطلق افعال آدمیان و غیر آنـان همین است همانطور کـه گفته‌ایم رأی محققان نه‌نظرافراطی اشاعره است و نه‌قول تفریطی معتزله چنانکه گفته‌ایم هریك از این‌دو فریق بایك چشم احول می‌نگرد. اشاعـره با چشم راست احول و معتزله با چشم چپ احول، آن محقق کامل راسخ در علم است که حق و حقایق را بـا دوچشم سالـم راست بین می‌بیند و در وسط عدل و صراط مستقیم است، نـه افـراطی است و نـه تفریطی نه الغای اسباب و وسائط می کند و نه در کثرت گم و از فـاعل حقیقی غـافل است، هم از حجاب کثرت درآمـده است و هم آن‌هـا را مسخر و مظاهر و مجالی عالم امر یافته است چنانکه مقدمات فکری و خود فکر و معلم و مطالعه و درس و بحث را امور اعدادی میداند نه علل استقلالی، و افاضه صور علمیه را پس از حصول معدات و استعداد از عالم قدس حکیم.

۱۰ـ دهدار، پس از طرح چند مقدمه شروع در رد جبر و تفویض نموده است و در رد تفویض یك آیه و یك‌جمله دعا عنوان کرده است و از هریك مطلبی علمی بسیار شریف و لطیف استفاده نموده است چنانکه گوید: «و چون این مقدمات معلوم شد، باید دانست که هرکس که انسان را در فعل خود چون جماد می‌داند در حرکتش آن کس جماد است نه انسان، چه

انسان در مرتبه وجود نزد علم و اعتقاد خود است و وجود و اختیار برفعل در انسان بدیهی است.

آن‌کس که انسان را در فعل خود خالق مطلق العنان می‌داند واعتقاد می‌کند که فعل او من جمیع الوجوه به او مفوض است اعتقادش در توحید ناقص و نادرست است. آیا آیات قرآنی را نخوانده و همین یك آیه کریمه کافی است که و اسروا قولکم اواجهروا به انه علیم بذات الصدور الایعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر (ملك ١٤ و١٥) با آن‌که قول را اضافه فرموده وجودش را بجانب قدس خود حواله داد.

و از جمله احادیث همین دعا کافی است که نزد خروج از خلا باید خواند که الحمدلله الذی اذهب عنی الأذی و عافانی».

در آیه اشارت فرمود که باید بین وجود ونسب و ایجاد و انتساب فرق گذاشت که قول اگرچه اضافه به کم شده است و نسبت به‌آن داده شد ولی بحسب وجود و ایجاد مخلوق فاعل وجود است که الا یعلم من خاق ای من خلق قولکم.

اما در فقره دعا با این‌که بظاهر قوه دافعه سبب دفع پلیدی است و آن‌را دفع می‌کند، دستورالعمل امام (ع) این است که الحمدلله الذی اذهب عنی الاذی و عافانی. و این مقام فنای در توحید است لااله الا الله وحده وحده وحده که تکرار ایماء به توحید ذاتی و صفاتی و افعالی است نه‌مجرد تاکید لفظی.

این سببها بر نظرها پرده‌هاست که نه‌هر دیدار صنعش را سزا است
دیده‌ای باید سبب سوراخ کن تا حجب را برکند از بیخ و بن
تا مسبب بیند اندر لامکان هرزه بیند جهد و اسباب دکان

فقره دعا را در نسخه قضا و قدر دهدار چنانکه بود نقل کرده‌ایم، در باب آداب الخلوة طهارت بحار (ص ٤١ طبع کمپانی) روایت کرده است که: سألوا اباعبدالله (ع) عن حد الخلاء اذا دخله الرجل؟ فقال (ع) اذا دخل الخلاء قال بسم‌الله فاذا جلس یقضی حاجته قال اللهم اذهب عنی الأذی

وهنأنی طعامی فاذا قضی حاجته قال الحمدلله الذی اماط عنی الأذی و هنأنی طعامی الحدیث.

و روایات دیگر به این مضمون و قریب به‌آن آمده است که بجای اذهب عنی الأذی، اماط عنی الأذی روایت شده است.

۱۱– یکی از مطالب شریف این رساله اشارت به این است که برخی از مردم افعالی را که به‌وفق مراد و طبق طبع و سلیقه‌شان نمی‌یابند در آن جبری‌اند که این از خدا است، و در آنچه مناسب با خواسته و میل آنان است اختیاری‌اند و فعل خود دانند، ملای رومی در دفتر اول مثنوی در این‌باره گوید:

در هر آن کاری که میلستت بدان
قدرت خود را همی بینی عیان
درهر آن کاری که میلت نیست و خواست
اندرآن جبری شود کاین ازخدا است

«چون روح انسانی را دو جهت است یکی به‌جانب روح القدس که واسطه نزول فیض الهی است به‌او، و دیگری به‌جانب نفس بشریت که روح حیوانی است و مرکب او که برآن سلوك راه معرفت می‌تواند نمود، پس اگر جهت روح‌القدس برو غالب آید آسان به‌جانب امر میرود و اگرجهت نفس بشری براو غالب آید آسان روی از امر می‌تابد الخ».

ملای رومی به این لطیفه نظر دارد که:

انبیا در کار دنیا جبری‌اند — کافران در کار عقبی جبریند
انبیا را کار عقبی اختیار — کافران را کار دنیا اختیار
زانکه‌هر مرغی بسوی جنس خویش — میپرد او در پس و جان پیش‌پیش
کافران چون‌جنس سجین آمدند — سجن دنیا را خوش‌آیین آمدند
انبیا چون جنس علیین بدند — سوی علیین بجان و دل شدند

۱۲– قاضی عبدالجبار معتزلی متوفی ٤١٥ ﻫ ق، در اول جلد هشتم کتاب مغنی که در مخلوق است، پس از نقل پاره‌ای از اقوال و آرای جبریان آورده است که: ذکر شیخنا ابوعلی رحمه‌الله ان اول من قال بالجبر

و اظهر معاویة و انه اظهر ان مایأتیه بقضاءالله و من خلقه لیجعله عذراً فیما یأتیه و یوهم انه مصیب فیه و ان‌الله جعله اماماً و ولاه الامر و فشی ذلك‌فی ملوك بنی‌امیة و علی هذا القول قتل هشام‌بــن عبدالملك غیلان رحمه‌الله. انتهی.

در عصر اموی غیلان در دمشق وجهنی دربصره، قائلین باختیار بودند وجهم‌بن صفوان معاصرشان در مقابلشان در کوفه می گفت که: انسان‌مجبور است و اختیار ندارد.

قول به جبر و اظهار آن از معاویه بود تا بدین حیلت عذری برای کارهای ناشایسته‌اش بمردم وانمود کند، آری این گونه پدیده‌ها از بنی‌امیه و بنی‌عباس بسیار است تا این که مردم را به‌سیر قهقری از مناهل معـارف حقیقی و حاملین اسرار کتاب‌الله و خزائن کنوز الهی ائمه وحی و تنزیل محمد و آل محمد (ص) بازداشتند.

۱۳ـ شبیه افراط بودن جبر و تفریط بودن تفویض وعدل بودن امر بین الأمرین مناظره ظاهری بین عارف و حکیم و رأی متین اولیای دین است، عارف می گوید: امر موقوف بر مشاهده و عیان است که فوق طورعقل است و ازقیاسات عقلی و نظرفکری بدان مقام نتوان رسید، حکیم می گوید آنچه براهین عقلی نتیجه داد مقبول است والا فلا.

اولیای دین ما علیهم‌السلام در مقام احتجاج و استدلال بطریق فکر و نظر اقدام می‌فرمودند چنان که احتجاج شیخ اجل طبرسی قدس سره دراین مطلب سند زنده است، بلکه خود قرآن مجید حجتی گویا در این باره است کمالایخفی علی اهله، و در مقام مشاهده و عیان لم‌اعبد ربالم اره، والغیرك من‌الظهور ما لیس لك حتی یکون هوالمظهر لك؟ می‌فرمودند و آیـات قرآنی در امضای این قسمت نیز بسیار است و این امر بین‌الامرین است.

عجیب این که ملای رومی به صورت شکل اول قیاس که خود دلیل است با دلیل می‌جنگد و می گوید:

پای استدلالیان چوبین بود   پای‌چوبین‌سخت بی‌تمکین بود

نتیجه این که، پای استدلالیان سخت بی‌تمکین بود. عدم اعتماد برعلوم

عقلیه رابابد بادلیل قبول کرد و یابی‌دلیل؟ اگر با دلیل است دلیل خود فلسفه و معقول است و اگر بی‌دلیل است نامعقول است و اعتماد را نشاید.

و همچنین نظیر مناظره مذکور مشاجره اصحاب علوم نقلیه با ارباب علوم عقلیه و حقائق عرفانیه است و امر بین‌الامـرین نظر انسان در مسیر عدل و وسط است چه وی را نظری ارفع از این جمود یکجانبه است.

اگرچه هیچ دانشی به پایه بلندی و گرانقدری و ارزشمندی عرفـان نیست و آن‌کس که عرفان ندارد نه دنیا دارد و نه آخرت، ولی همچنان‌که عارف به فلسفی می‌گوید حق‌تعالی را باید باهر دو دیده نگریست، حق این است‌که معارف وعلوم را باید باهردو چشم نگاه کرد زیرا که بشر نمی‌تواند از منطق و برهان بی‌نیاز باشد، و چه‌بسا مطالب حقه که در کتب و رسائل راسخین در فن فلسفه می‌یابیم کـه بامتن صریح معارف عـرفانی موافق و معاضد یکدیگرند، و بالأخره اگر عارف بخواهد یکی از مطالب فلسفی را رد کند باید بادلیل رد کند و دلیل خود فلسفه است، مبنای پیشرفت عقل و هشداری‌بشر به‌احتجاج واستدلال است‌که بسه قسم برهان وخطابه وجدال احسن تقسیم می‌شود ادع الی‌سبیل‌ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هی احسن (قرآن کریم، سوره نحل، آیه ۱۲۶).

جناب قاضی نورالله شهید نورالله مرقده را در اول مجلس ششم کتاب مجالس المؤمنین سخنی منصفانه و عادلانه است که گوید: تحصیل یقین به مطالب حقیقیه که حکمت عبارت از آن است یا به‌نظـر و استدلال حـاصل می‌شود چنان که طریقه اهل نظر است و ایشان را علما و حکما می‌خوانند.

یا به‌طریق تصفیه و استکمال چنان‌که شیوه (شمه خل) اهل فقر است و ایشان را عرفا و اولیا نامند.

و اگرچه هردو طایفه به‌حقیقت حکمااند لیکن این طائفه ثانیه چون بمحض موهبت ربانی فائز بدرجه کمال شده‌اند و از مکتبخانه و علمناه من لدنا علماً سبق گرفته‌اند و در طریق ایشان اشواك شكوك و غوائل اوهام کمتر است اشرف و اعلی باشند و بوراثت انبیا که صفوت خلائقند اقرب و

اولی خواهند بود و هردو طریق در نهایت وصول سر بهم باز می‌آورد و الیه یرجع الامر کله.

و میان محققان هردو طریق هیچ خلاف نیست چنانچه منقول است که شیخ عارف محقق شیخ ابوسعید ابوالخیر را با قدوة الحکماء المتأخرین شیخ ابوعلی سینا قدس‌الله روحهما اتفاق صحبتی شد بعد از انقضای آن یکی گفت آنچه او می‌داند مامی‌بینیم و دیگری گفت آنچه او می‌بیندما می‌دانیم.

و هیچیك از حکما انکار اینطریق ننموده بلکه اثبات آن کرده چنان که ارسطاطالیس میگوید: هذه الاقوال المتداولة کالسلم نحوالمرتبة المطلوبة فمن اراد ان یحصلها فلیحصل لنفسه فطرة اخری.

و افلاطون الهی فرمود: قد تحقق لی الوف من‌المسائل لیس لی‌علیها برهان.

و شیخ ابوعلی در مقامات العارفین گوید: فمن احب ان یتعرفها فلیتدرج الی ان یصیر من اهل المشاهدة دون‌المشافهة، ومن الواصلین الی العین دوالسامعین للأثر.

این بود آنچه که خواستیم از قاضی نقل کنیم. در شرحی که برفصوص معلم ثانی فارابی نوشته‌ام در اینمطلب بتفصیل بحث کرده‌ام، طالب بدانجا رجوع کند.

محیی‌الدین عربی صاحب فصوص و فتوحات در فص صالحی فصوص الحکم براین رأی حکیم است که تثلیث اساس انتاج در معنویات است چنان که اساس انتاج در خلق است و تثلیث در معنویات همان اصغر و اوسط و اکبر دلیل است، فقام اصل التکوین یتکون علی‌التثلیث ای من‌الثلاثة من الجانبین من جانب الحق و من جانب الخلق ثم‌سری ذلك (ای‌حکم ذلك التثلیث) فی‌ایجاد المعانی بالادلة فلابد من‌الدلیل ان‌یکون مرکبا من‌ثلاثة (وهی موضوع النتیجة و محمولها والحد الاوسط) علی نظام مخصوص (و هو نظم الشکل الاول وما یرجع الیه عندالرد کالاشکال الثلاثة الأخری) و شرط مخصوص (وهو ان تکون الصغری موجبة کلیة کانت او جزئیة و

الکبری کلیة سواء کانت موجبة اوسالبة هذا فی الشکل الاول، الخ (ص٢٧٦ شرح علامه قیصری برفصوص شیخ اکبر).

و همچنین در فص محمدی (ص) که آخرین فص کتاب نامبرده است فرماید: اول الافراد الثلاثة ومازاد علی هذه الاولیة من الافراد فانه عنها فکان علیه‌السلام اول‌دلیل علی‌ربه فانه اوتی جوامع الکلم التی هی مسمیات اسماء آدم فاشبه الدلیل فی تثلیثه (ای صار مشابها للدلیل فی کونه مشتملا علی التثلیث وهو الاصغر والاکبر والحد الاوسط ص٤٨٢ شرح علامه‌قیصری).

ابوحامد محمد اصفهانی معروف بترکه، که از اعاظم و معارف و مشاهیر عارفان است کتاب شریف قواعد التوحید را در مسأله اصالت‌وجود و وحدت شخصیه آن که نظر عارف برآن است و توحید ذاتی را براین مبنی می‌داند، و در رد توهم اعتباری آن و دیگر مسائل مهم عرفانی بنظر و استدلال حکیمانه بحث کرده است، و صائن الدین علی‌بن محمدبن محمد ترکه، معروف به ابن‌ترکه، که از اکابر اهل عرفان است، رساله قواعد التوحید جدش را بنام تمهید القواعد به‌همان سبك ترکه شرح کرده است و ازکتب درسی تشنگان معارف حقه است، و همچنین مفتاح‌الانس علامة ابن الفناری که از کتب شامخ استدلالی عرفان است. چنان‌که شیخ رئیس محیی حکمت مشاء در نمط نهم اشارات مقامات عارفین را به‌طریق بحث و استدلال حکیمانه عنوان کرده است، فخر رازی در شرح آن گوید: ان هذا الباب اجل مافی هذا الکتاب فانه رتب فیه علوم الصوفیة ترتیباً ماسبقه الیه من قبله ولا لحقه من بعده.

ونیز صدرالمتالهین در مرحله ششم امور عامه اسفار که در علت و معلول است در آخر فصل بیست و ششم آن فرمود (ص١٨٩ ج١): ایاك و ان تظن بفطانتك البتراء ان مقاصد هولاء القوم من اکابر العرفاء و اصطلاحاتهم و کلماتهم المرموزة خالیة عن البرهان الخ.

١٤ــ قوله قده: پوشیده نماند که در اخبار نبوی صلی‌الله علیه وآله وارد است که اذا ذکر القدر فامسکوا.

حدیث شریف را سیوطی در الجامع الصغیر از کامل‌ابن عدی و از

طبرانی باینصورت نقل کرده است: اذا ذکر اصحابی فامسکوا، و اذا ذکرت النجوم فامسکوا، و اذا ذکر القدر فامسکوا.

۱۵ـ قوله قده: و از باب مدینه علم علیه‌السلام آمده که فرمودند در جواب سائل از قدر که بحر عمیق فلاتلجوه.

این حدیث شریف درباب پنجاه و نهم توحید صدوق ازامیرالمؤمنین علی علیه‌السلام روایت شده است، ودرباب قضا و قدر ومشیت بحار (ص۳۳ ج۳ طبع کمپانی) از توحید مذکور نقل شده است و صورت حدیث این چنین است:

ابی‌ره عن سعد عن‌ابن عیسی عن محمدالبرقی عن عبدالملک‌بن عنترة الشیبانی عن ابیه عن جده قال جاء رجل الی امیرالمؤمنین علیه‌السلام فقال یا امیرالمؤمنین اخبرنی عن‌القدر؟ فقال بحر عمیق فلاتلجه، فقال یا امیرالمؤمنین اخبرنی‌عن‌القدر؟ قال‌طریق‌مظلم‌فلاتسلکه،قال یاامیرالمؤمنین اخبرنی عن‌القدر؟ قال سرالله فلاتتکلفه، قال یا امیرالمؤمنین اخبرنی عن القدر؟ قال فقال امیرالمؤمنین علیه‌السلام: اما اذا بیت فانی سائلك اخبرنی أکانت رحمةالله للعباد قبل اعمال العباد ام کانت اعمال العباد قبل رحمةالله؟ قال فقال له‌الرجل بل کانت رحمةالله للعباد قبل اعمال العباد، فقال امیرالمؤمنین (ع) قوموا فسلموا علی‌اخیکم فقد اسلم و قد کان کافرا، قال و انطلق الرجل غیر بعید ثم انصرف الیه فقال له: یا امیرالمؤمنین أبالمشیة الاولی نقوم و نقعد و نقبض و نبسط؟ فقال له امیرالمؤمنین علیه‌السلام و انك لبعید فی‌المشیة اما انی سائلك عن ثلاث لایجعل الله لك فی شیء منها مخرجا اخبرنی اخلق‌الله العباد کما شاء أو کما شاؤوا؟ فقال کما شاء، قال فخلق الله العباد لماشاء اولما شاؤوا؟ فقال لما شاء، قال یأتونه یوم‌القیمة کما شاء أو کما شاؤوا؟ قال یأتونه کماشاء قال قم فلیس الیك من‌المشیئة شیء.

جناب شیخ حر عاملی ره در کتاب فصول مهمه بابی به این عنوان دارد (باب انه لاینبغی الکلام فی‌القضاء والقدر بل ینبغی الکلام فی‌البداء) و حدیث مذکور را تقطیع کرد و صدر آنرا تاآنجا که حضرت فرمود،سرالله فلا تتکلفه برای اثبات مدعای خود که عنوان باب است، نقل نموده است.

در این حدیث در مقام خطاب به سائل فعل را منفرد آورده (فلاتلجه، فلاتسلکه) و در قضا و قدر دهدار، به صیغه جمع آمده است (فلا تلجوه) گویا نظر به‌عبارت نهج‌البلاغة دارد که درقسم سوم آن‌که باب مختار حکم امیرالمؤمنین علیه‌السلام علیه‌السلام است، به‌صورت جمع‌آمده است وعبارت آن از روی نسخه‌ای‌که مقابله شده با نسخه عـرض شده بـرنسخه رضی رضوان‌الله تعالی علیه است، اینچنین است: و قد سئل عن‌القدر قال طریق مظلم فلاتسلکوه و بحر عمیق فلاتلجوه وسر الله فلاتتکلفوه.

عبارت نسخه قضاوقدر دهدار به این صورت بود (و از باب مدینه‌علم علیه‌السلام آمده که فرمودند در جواب سائل از قدر که بحـر مظلم فـلا تلجوه) و ما احتمال تحریف و اسقاط از نـاحیه ناسخ داده‌ایـم و مطابق جوامع روایی تصحیح کرده‌ایم.

در باب قضا و قدر و مشیئت بحار (ص٣٦ ج٣ طبع کمپانی) از فقه الرضا به‌این صورت آمده است: سئل امیرالمؤمنین صلوات‌الله‌علیه عن‌القدر قال فقیل له انبئنا عن‌القدر یا امیرالمؤمنین قال سر الله فلا تفتشوه، فقیل‌له الثانی انبئنا عن‌القدر یا امیرالمؤمنین قا ل‌بحر عمیق فلاتلحقوه (فلاتلجوه خ‌ل)، فقیل له انبئنا عن‌القدر فقال مایفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها و ما یمسك فلامرسل لها، الحدیث.

مطلبی که در در اینجا سزاوار ذکر است، این است که در اول امـام علیه‌السلام سائل را از ورود در مطلب قدر منع فرمود و پس از ابـرام و اصرار سائل در مقام جواب وی برآمد، و از این قبیل در موارد دیگر نیز می‌بینیم که سائل از مسئله‌ای مهم می‌پـرسد و معصوم (ع) در جـوابش خودداری می‌کند ویا اورا از ورود درآن مسئله منع می‌فرماید و یاجوابی اجمالی بیان می‌دارد و یا پس‌از سکوت بعنوان تحریص سائل و یا تکمیل استعدادش و یا پس‌از الحاح سائل همان مهم را به بیانی مبین می‌سازد، از آنجمله است‌سؤال جناب کمیل قدس‌سره ازحضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام درباره حقیقت که در ابتدا آقا به‌او فرمود مالك والحقیقه، و پس از آن‌که کمیل عرض کرد اولست صاحب سرك، اومثلك یخیب سائلا، امام درجوابش

حقایقی افاده فرمود آنهم با استدعای متعدد زدنی بیانا کمیل. این حدیث عرشی ولوی علوی را سید حیدر آملی قدس سره در جامع‌الاسرار قاضی نورالله شهید نورالله وجهه در اول مجلس ششم مجالس المؤمنین، و شیخ بهائی قدس سره در کشکول و شیخ عبدالرزاق لاهیجی قدس سره درشرح گلشن راز و خوانساری قدس سره‌در روضات الجنات، و محدث قمی قدس سره در سفینة البحار نقل کرده‌اند و بسیاری از اساطین علم قدیما و حدیثا آن‌را شرح کرده‌اند.

و از آن‌جمله است سوال همام‌بن شریح از حضرت امیرالمؤمنین (ع) در اوصاف متقین که امام در ابتدا در جوابش تثاقل ورزید و سپس جوابی کوتاه ادا فرمود، ولی همام قرار نگرفت و بدان قانع نشد، حتی امام را سوگند داد که امام در جوابش چنان خطبهٔ غراء را که در نهج‌البلاغه مذکور است (خطبه ۱۹۱) در وصف متقین ایراد فرموده است: روی ان صاحبالامیرالمؤمنین (ع) یقال له همام کان رجلا عابد افقال له یا امیرالمؤمنین صف لی المتقین حتی کأنی انظر الیهم فتثاقل علیه‌السلام عن جوابه ثم قال علیه‌السلام: یا همام اتق‌الله و احسن فان‌الله مع‌الذین اتقوا والذین محسنون، فلم یقنع همام بذلك القول حتی عزم علیه الخ.

و تقریباً از آنجمله است این حدیث: در معانی الاخبار صدوق قدس سره در تفسیر آیه شریف ن والقلم وما یسطرون که در چهاردهم بحار (ص۹۰ چاپ کمپانی) نیز نقل شده است، باسنادش از سفیان ثوری روایت کرده است: قال سألت جعفربن محمد (ص) عن‌ن فقال (ع) هو نهر فی الجنة قال‌الله عزوجل اجمد فجمد فصار مداداً ثم قال عزوجل للقلم اکتب فسطر القلم فی اللوح المحفوظ ماکان وماهو کائن الی یوم القیمة فالمداد مداد من نور والقلم قلم من‌نور واللوح لوح من‌نور. قال سفیان فقلت له یا ابن رسول‌الله (ص) بین لی امر اللوح والقلم والمداد فضل بیان و علمنی‌مما علمك‌الله فقال (ع) یاابن سعید لولا انك اهل للجواب ما اجبتك فنون‌ملك یؤدی الی القلم وهو ملك والقلم یؤدی الی اللوح و هو ملك واللوح‌یؤدی الی اسرافیل و اسرافیل یؤدی الی میکاییل و میکاییل یؤدی الی جبرئیل

و جبرئیل یؤدی الی الانبیاء والرسل (ع) قال ثم قال لی قم یا سفیان فلا آمن علیك.

سفیان ثوری در این حدیث ابوعبدالله سفیان بن سعید ثوری کوفی است، از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده است و دستورالعمل‌هایی ازآن جناب دارد، و ثوری بفتح ثای مثلثه منسوب به ثوربن عبد مناة است که یکی از اجداد او است. جمع کثیری از اعیان علماء و حمله روایات از آن جمله عبدالرزاق بن همام صنعانی صاحب کتاب مصنف ازاو روایت می‌کنند وفات او در سنه صدو شصت‌و یك هجری قمری بوده است در تقریب ابن حجر و حلیة الاولیاء ابـونعیم اصفهانی و روضات الجنات خـوانساری بیوگرافی او به‌تفصیل مذکور است.

و از آنجمله است این روایت بصائر، باسناده عن عمار الساباطی قال قلت لابی عبدالله علیه‌السلام جعلت فداك احب ان تخبرنی باسم‌الله الاعظم، فقال انك لاتقوی علی‌ذلك قال فلما الحجت قال فکانك اذا ثم قال فدخل البیت هنیأة ثم صاح‌بی‌ادخل فدخلت، فقال لی ماذلك؟ فقلت اخبرنی بـه جعلت فداك، قال‌فوضع یده علی الارض فنظرت الی‌البیت یدوربی واخذنی امر عظیم کدت اهلك، فضحك علیه‌السلام، فقلت جعلت فداك حسبی‌لاارید، الحدیث.

غرض این است‌که از اخبار فوق استفاده میشودکه بـواسطه ضعف و نارسایی عقول عامه مردم در ادراك این‌گونه مسائل از قبیل قضا و قدر نهی از ورود آن‌ها شده است نه آن‌که مطلقاً حتی برای خواص و افراد مستعد و لایق خوض و تحقیق در آن‌ها نهی تحریمی شده بـاشد، وگرنه امـام (ع) پس‌از نهی در ورود براثـر الحاح سائل جـواب سؤالش را نمی‌فرمود، چنان‌که باز از امیرالمؤمنین (ع) روایت است که: قال (ع) فی‌القدر الا ان‌القدر سر من سرالله ــ الی قوله (ع) : لاینبغی ان یطلع‌علیها الاالواحد الفرد الحدیث، (باب القضا والقـدر بحار ص ۲۹ ج۳ چـاپ کمپانی).

بنابر آنچه‌که تقدیم داشته‌ایم، حکم باب معنون در فصول مهمه کـه

لاینبغی الکلام فی‌القضا والقدر که مطابق‌صدرحدیث مروی ازامیرالمؤمنین استفاده گردیده است، دانسته می‌شود.

آن جناب در فصول مهمه از جناب شیخ صدوق رحمة‌الله تعالی علیهما پیروی کرده است چه این‌که در اعتقاداتش درباب اعتقاد در قضا و قدر فرمود: والکلام فی‌القدر منهی عنه کما قال امیرالمؤمنین (ع) لرجل قد سأله عن‌القدر فقال له بحر عمیق فلا تلجه ثم سأله ثانیا عن القدر فقال‌طریق مظلم فلا تسلکه ثم سأله ثالثا فقال سرالله فلا تتکلفه الخ.

صواب آن است که جناب مفید ره در اوائل المقالات که در حقیقت تصحیح اعتقادات صدوق ره است فرموده است که: اماالاخبار التی رواها ابوجعفر رحمه‌الله فی‌النهی عن‌الکلام فی‌القضا و القدر فهی تحتمل وجهین احدهما ان‌یکون النهی خاصا بقوم کان کلامهم فی‌ذلک یفسدهم و یضلهم عن‌الدین ولایصلحهم فی‌عبادتهم الا الامساک عنه وترک الخوض فیه، ولم یکن النهی عنه عاماً لکافة المکلفین و قد یصلح بعض‌الناس بشیء و یفسد به آخرون و یفسد بعضهم بشیء و یصلح به‌آخرون فدبر الائمة علیهم‌السلام اشیاعهم فی‌الدین بحسب ما علموه من مصالحهم فیه.

والوجه الآخر ان یکون النهی عن الکلام فی‌القضا و القدر النهی‌عن الکلام فیما خلق الله تعالی وعن علله و اسبابه وعما امربه و تعبد وعن‌القول فی‌علل ذلک اذکان طلب علل‌الخلق والامر محظوراً لأن‌الله سترها عن اکثر خلقه الخ.

و دهدار بعد از این پس از نقل چند حدیث از اهل‌بیت عصمت علیهم‌السلام گوید: واگر فطن زکی از روی انصاف مطالعه این اخبار کند و مقصود از آن دریابد کشف مسئله قدر بروی آسان می‌شود، و در اول این رساله سبب روایات ناهی از ورود در مسئله قدر را ضعف و نارسایی عقول درادراک این مسئله دانسته است.

حق جل وعلی فرماید: کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته و لیتذکر اولواالالباب (ص۳۰).

۱۶ــ قوله قدس سره: تا از آنجمله نباشد که الجمه‌الله بلجام من‌النار.

عبارت نسخه‌ای که در تصرف اینجانب است، چنین است: تا از آنجمله نباشد که الجمه‌الله بلجام من‌النار.

این جمله حدیثی است که در باب ٢٤ مقدمه سنن ابن‌ماجه باسنادش از نبی خاتم (ص) به چند صورت روایت شده است:

الفـ مامن رجل یحفظ علما فیکتمه الااتی به‌یوم القیامة ملجماً بلجام من‌النار.

ب ـ باسنادش از انس‌بن مـالك روایت کـرده است یقـول سمعت رسول‌الله (ص) یقول من سئل‌عن علم فکتمه الجم یوم‌القیمة بلجام من‌النار.

جـ باسنادش از ابی‌سعید الخدری قال قال رسول‌الله (ص) من کتم علماً مما ینفع‌الله به فی‌امر الناس امر الدین الجمه الله یوم‌القیامة بلجام من النار.

دـ قال رسول‌الله (ص) من‌سئل عن‌علم یعلمه فکتمه الجم یوم‌القیامة بلجام من‌نار.

و درباب کراهیة منع العلم سنن‌ابی‌داود ازرسول‌الله (ص) چنین‌روایت شده است: من سئل عن علم فکتمه الجمه الله بلجام من نار یوم القیمة و در جامع ترمذی و مسند احمدبن جنبل نیز روایت شده است.

چون از دهن باید کلام صادر گردد و جـواب سائل داده شود، ولی ممسك دهن بست و از جواب و نشرعلم امتناع کرد درکیفرش بلجام آتشین ملجم می‌شود.

گر بخاری خسته‌ای خود کشته‌ای ور حریر و قزدری خود رشته‌ای

١٧ـ قوله قدس سره: دراخبارآمده که اول‌چیزی که الله‌تعالی آفریده عقل بود الخ جناب صدوق قدس سره در نخستین حدیث باب نوادر من‌لا یحضره الفقیه که آخر ابواب آن است آورده است‌که: روی حمادبن عمرو و انس‌بن محمد عن‌ابیه جمیعاً عن جعفربن محمد عن‌ابیه عن جده عن‌علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام عن‌النبی ـ صلی‌الله علیه وآله انه قال یا علی اوصیك بوصیة فاحفظها فلاتزال بخیر ما حفظت وصیتی یاعلی ان‌اول خلق خلقه‌الله عزوجل العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال و عـزتی و

جلالی ما خلقت خلقاً هو احب الی منك بك آخذ و بك اعطی و بك اثیب و بك اعاقب.

جناب شیخ حر عاملی قدس‌سره درباب ابی‌عبدالله جعفربن محمد الصادق علیهماالسلام از ابواب الائمه جواهر سنیة (ص ٢٦٨ طبع بمبئی) چنین روایت کرده است: عن عدة من اصحابنا عن احمدبن محمد عن‌علی‌بن حدید عن سماعةبن مهران عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال: ان اول ماخلق‌الله العقل فقال له ادبر فادبر ثم‌قال له‌اقبل فاقبل فقال‌الله خلقتك خلقا عظیما و کرمتك علی جمیع خلقی، الحدیث. ودرباب ابی‌الحسن علی‌بن موسی‌الرضا علیهماالسلام (ص٢٨٩) چنین روایت کرده است: عن ابی‌عبدالله العاصمی عن علی‌بن الحسن عن علی‌بن اسباط عن‌الحسن بن جهم عن الرضا (ع) قال ان‌الله خلق‌العقل فقال له‌اقبل فاقبل وقال له‌ادبر فادبرفقال و عزتی‌ماخلقت شیئا احسن منك و احب الی منك بك آخذ و بك اعطی.

در این حدیث اول ولما ندارد. و ثقةالاسلام کلینی در اول کافی باسنادش از ابی‌جعفر علیه‌السلام چنین روایت کرده است: لما خلق‌الله‌العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال و عزتی و جلالی ما خلقت خلقا هو احب الی منك ولاکملتك الا فیمن أحب اما انی ایاك آمر و ایاك انهی و ایاك اعاقب و ایاك اثیب.

در این حدیث و احادیث بسیار دیگر لما دارد ولی لما مثل دیگر کلمات و لغات دیگر جمیع السنه همگی از عالم طبیعت برخاسته‌اند ومانند خود کلمات تکوینی کتاب طبیعت روازن و اشارات و اماراتی بمعانی و حقایق ماورای طبیعت‌اند نه وعای آن‌ها چه آن انوار قاهره و معانی امریه عاری از ماده و احکام‌آنند چنان که آمدی درغررو درر از برهان موحدین امام علی علیه السلام روایت کرده است که سئل علیه‌السلام عن العالم‌العلوی فقال (ع) صور عالیة (عاریة خل) عن‌المواد خالیة عن‌القوة والاستعداد (صور عاریة عن‌المواد عالیة عن القوة والاستعداد خل) الخ، و ظرف و مظروف، و غذا و مغتذی باهم مسانخ‌اند اگرچه در ماورای طبیعت ظرف و مظروف هم صادق نیست چه انیات محضه و مرسلات و مطلقات وجودیه‌اند

و اتحاد علم و عالم ومعلوم است بلکه اتحادهم از ضیق تعبیر است و مطلب فوق اتحاد است، بقول شیخ شبستری:

عروض و قافیه معنی نسنجد بهر ظرفی درو معنی نگنجد
معانی هر گز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندرظرف ناید

و نیز جناب کلینی قدس سره در کتاب عقل و جهل کافی باسنادش از امام صادق علیه‌السلام که حدیث چهاردهم آن است روایت کرده است: فقال ابوعبدالله (ع) ان‌الله عزوجل خلق العقل وهو اول‌خلق من‌الروحانیین عن یمین العرش من‌نوره فقال له ادبر فادبر ثم قال له اقبل فاقبل فقال الله تبارك وتعالی خلقتك خلقا عظیما و کرمتك علی جمیع خلقی، الحدیث.

این العقل هو اول خلق من الروحانیین همان اول ما خلق‌الله العقل است که بدواً ازجواهر سنیه نقل کرده‌ایم جناب مجلسی ره در اول مرآة العقول فرمود: خبر اول ما خلق‌الله العقل لم اجده فی‌الاخبار المعتبره (ص۷ ج۱ چاپ سنگی).

در روایتی چنان‌که نقل کرده‌ایم آمده است: اول ما خلق‌الله العقل، و در روایت دیگر اول ماخلق‌الله القلم، و در روایت دیگر اول ما خلق‌الله ملك کروبی و در روایت دیگر حضرت رسول (ص) فرمود اول‌ما خلق‌الله نوری و در روایت دیگر اول ماخلق‌الله روحی و در حدیث دیگر اول ما خلق‌الله هوالهوی و در حدیث دیگر از روضه کافی رجلی شامی از امام باقر (ع) از اولین مخلوق می‌پرسد گفتار امام به این جمله می‌رسد ولکنه اذ لاشیء غیره و خاق الشیء الذی جمیع‌الاشیاء منه و هوالماء الذی خلق الاشیاء منه، الحدیث، و نیشابوری در تفسیر غرائب القرآن در تفسیر سوره ن والقلم آورده است اول ماخلق الله جوهرة الخ. و در الدرالمنثور از ابن‌عباس روایت کرده است که قال قال رسول‌الله (ص) ان اول ما خلق‌الله القلم والحوت، الحدیث.

و احادیث دیگر نیز از این‌قبیل روایت شده است و همه آن‌ها اوصاف و نعوت یك‌چیزند و اسامی یك مسمی‌اند که باعتبارات مختلف هر اسمی به صفتی و حقیقتی اشارت دارد.

مشو احول مسمی جز یکی نیست   اگـر چـه مـا بسی اسما نهادیم

علامه دهدار در بیان اقبال و ادبار حدیث شریف عقل بسیار دقت‌نظر به کار برده است که تمهیدی لطیف وشگفت درمسئله قضا وقدر است هرچند حدیث شریف را محمل‌های دیگر نیز به‌همان پایه بلند تفسیر و شرح دهدار است، آری گفتار سفرای الهی چنین است که برای خواص در صدق مقام شامخ ولایت الهیه آنان خود معجزه‌ای باهر است.

حدیث ان اول خلق خلقه‌الله عزوجل العقل را که ازمن‌لایحضر نقل کرده‌ایم از نسخه‌ای نقل کرده‌ایم که از بدو تا ختم آن در محضر مبارك جناب شیخ حر عاملی صاحب وسائل قدس سره قرائت و مقابله تحقیقی شده است و آخر آن به خط مبارك آن‌جناب باین عبارت مزین است:

بسم‌الله الرحمن الرحیم انهاه قرائة و مقابلة و تحقیقاالمولی الجلیل الفاضل الصالح مولانا محمد ابراهیم بن‌المولی الاجل الفاضل مولانا محمد نصیر وقد اجزت روایة جمیع کتب الحدیث عنی عـن مشایخی بالطـرق المعروفة المذکورة فی‌محلهاوالاسانید المتصله باصحاب‌العصمة علیهم‌السلام حرره محمدبن الحسن الحر العاملی فی‌نصف شهر ربیع‌الاول سنه ۱۱۰۲.

غرض از این تاکید و ابرام این است که چـون مثل جناب مجلسی قدس سره در مرآة‌العقول در ورود اول ماخلق‌الله العقل دغدغه فرمـوده است، لازم دیده‌ایم که مآخذ قابل اعتماد آن را به عرض برسانیم.

۱۸ــ تذییل: غرض ما از این تذییل اشاره به مطلبی است که هرچند از حریم موضوع رساله خارج است ولی دربیان حدیث اول‌ما خلق‌الله‌العقل اهمیتی بسزا دارد، و آن این که در کتب اساطین عرفان اول ماخلق جز اول ماصدر است واول ماصدر مقدم براول ماخلق است و ازبرخی روایات اهل بیت وحی علیهم‌الصلوة والسلام همین دقیقه استفاده می‌شود بلکه ظـواهر روایات متعددی براین نکته علیا دلالت دارد، و برای متضلع در فهم صحف مطهره عارفین بالله معلوم است که منبع معارف آنان بـاطن ولایت است و اشارات آنان بشاراتی از اسرار و بطون آیات و روایات است و درحقیقت عارف کامل فیلسوف حقیقی است‌و به‌تعبیر دلپذیر معلم ثانی فارابی درآخر

کتاب تحصیل‌السعادة فیلسوف حقیقی امام است، نخست به بیان برهان اول ماخلق به‌مبنای حکیم می‌پردازیم و پس‌از آن به بیان اول‌ما صدر براساس عارف:

در کتب عقلیه مبرهن است که الواحد لایصدر منه الاواحد، این واحد مصدر، واحد حقیقی است که بسیط الحقیقه است یعنی از تمام جهات واحد است و بهیچ نحو تکثر و اجزائی ندارد نه اجزای خارجی چـون تجزیه مرکبات به عناصر و بسائط و تجزیه عقاقیر و معجونات و اطریفلات بـه مفردات و تجزیه جسم به‌ماده و صورت، و نه اجزای مقداری و عددی که در کم متصل و منفصل جاری است و نه اجزای ذهنی که جنس فصل است و اجزای اعتباری موجود ممکن به وجود و ماهیت است و نه دیگر اجزای موهوم و متصور مطلقا.

شیخ رئیس در فصل یازدهم نمط پنجم اشارات در بیان قاعده الواحد لایصدر عنه الا واحد بحث کرده است و عنوان آن‌را تنبیه قرار داده است، خواجه در شرح آن فرماید: یرید بیان ان الواحد الحقیقی لایوجب من حیث هو واحد الاشیاء واحدا بالعدد و هذا الحکم قریب من الوضوح و لذلك وسم‌الفصل بالتنبیه و انما کثرت مدافعة الناس اياه لاغفـالهم معنی الوحدة الحقیقیة.

و ما به‌همین اندازه در عنوان وبرهان اصل قـاعده الـواحد اکتفا می کنیم، براین قاعده متفرع کرده‌اند که صادر نخستین عقل مجرد است که بسیط عینی خارجی است و یکی ازمعانی بسیط درصحف آنان موجود مجرد ماورای طبیعی است و اگر ترکیبی درآن توهم شود بلحاظ ذهن است که به‌اعتبار ذهن، آن‌را ترکیبی از جنس و فصل خواهد بود چنان‌که بسائط مادی مثلا الوان را، و یا به این اعتبار که، کل ممکن زوج ترکیبی مرکب من وجود وماهیة، و این عقل کـه صادر اول است، عقل کل و مبدأ سائر اشیا است به این معنی که اذا کان العقل کان الاشیاء.

و جز عقل، ممکن نیست که موجود دیگر صادر اول باشد، چه اگر نفس باشد نفس موجود مجردی است که بلحاظ تعلق به بدن و تدبیر در آن

عنوان نفس براو طاری میشود و چنین موجودی هرچند در مقام ذاتش مجرد است اما در مقام فعل تعلق به بدن دارد خواه نفس کل باشد که‌تعلق به‌کل عالم اجسام دارد، و خواه نفوس ناطقه جزئیه که هریك تعلق به بدنی خاص دارد پس اگر نفس صادر اول باشد با وصف عنوانی نفس لازم آید که صادر اول کثیر باشد یکی ذات نفس و دیگر بدن او و این محال است.

و همچنین صادر اول ممکن نیست جسم بوده باشد چون جسم مرکب از دو مبدأ خود بنام هیولی و صورت است، پس لازم آید که از فاعلی آن چنان اعنی معطی وجودی که واحد حقیقی است کثیر صادر گردد و این محال است.

و همچنین اگر صادر اول هیولی باشد محال است زیرا هیولی قوه محض است یعنی آن ماده نخستین که جوهری غیر محسوس قابل انفعال است نه صورت جسمیه که صورت مقابل ماده است، و قوه محض بدون صورت جسمیه تحقق و حصول نمی‌یابد چه هیولی در وجودش محتاج به صورت است چنان‌که صورت در تشخص خود محتاج به هیولی است نه در وجودش و این تلازم بین هیولی وصورت بحسب تحقق خارجی آن‌ها است که انفکاك آندو را از یکدیگر نشاید، پس‌اگر هیولی صادر نخستین باشد باید صادر اول در خارج مرکب باشد و این نیز بنابر قاعدهٔ الواحد باطل است.

و همچنین اگر صادر اول صورت جسمیه باشد باز ممکن نیست زیرا به‌حکم تلازم بین هیولی و صورت درخارج لازم آید که صادر اول مرکب باشد و همچنین اگر صادر اول عرض باشد باز لازم آید که از واحد بحت و بسیط کثیر صادر شود چه این که عرض در وجود خود محتاج به موضوع است و موضوع آن جسم است که مرکب از ماده و صورت است.

و نیز صادر اول باید مبدأ سائر اشیا باشد و حال این که هیچ‌یك از عرض و هیولی و صورت و جسم بلکه نفس هم ممکن نیست مبدأ سائر اشیا بدان معنی که گفته‌ایم بوده باشندو چون احتمالات مذکوره باطل است پس بایدعقل مجرد صادراول باشد، و دانستی که این حکم حکما ممضی ومعاضد

شرع انور است، و بقول صدرالمتألهین در اسرارالآیات: تبا لفلسفة لایطابق قوانینها قوانین الشرع.

این بود سخنی به‌اجمال در اول‌ماخلق که حکیم و عارف هردو بدان تصریح کرده‌اند. اما اول ماصدر حقیقتی است که اول ماخلق یکی ازشئون تعین‌های آن است، و کلمه خلق براین مدعی خود دلیل قاطع وشاهد صادق است چه خلق تقدیر و اندازه است که باتعین مناسب است، ابن‌جوزی درباب الخلق کتاب نزهة الاعین النواظر فی‌علم الوجوه والنظائر آورده‌است: قیل الخلق: الایجاد علی تقدیر و ترتیب؛ قال ابن قتیبة: اصل الخلق التقدیر، قال زهیر:

ولانت تفری ما خلقت وبعض القوم یخلق ثم لایفری

و قال ابن‌فارس: یقال خلقت الادیم للسقاء: اذا قدرته، انتهی ما اردنا نقله من‌النزهة.

و فی جمهرة اللغة للازدی: خلقت الشی اذا قدرته و انشد لزهیربن ابی‌سلمی: ولأنت تفری البیت.

و فی صحاح الجوهری: الخلق: التقدیر، یقال خلقت الادیم اذا قدرته قبل القطع و منه قول زهیر: ولانت تفری البیت، و قال الحجاج ما خلقت الافریت ولاوعدت الاوفیت.

و فی‌مجمع الطریحی: قوله هوالله الخالق الباریء المصور، فالخالق هوالمقدر لمایوجده، والباری هوالممیز بعضه عن بعض بالاشکال المختلفة، والمصور: الممثل. قال بعض‌الاعلام: قدیظن ان الخالق والباریء والمصور الفاظ مترادفة و ان‌الکل یرجع الی الخلق والاختراع ولیس کذلك بل کل مایخرج من‌العدم الی الوجود مفتقر الی تقدیره اولا و ایجاده علی وفق التقدیر ثانیاً، والی التصویر بعدالایجاد ثالثاً فالله تعالی خالق من‌حیث هو مقدر، وباریء من‌حیث هومخترع وموجد، ومصور من‌حیث انه مرتب صور المخترعات احسن ترتیب.

از بیانی که تقدیم داشتیم نتیجه گرفته می‌شود که مفاد حدیث اول ما خلق این است که اول موجودی که به‌خلق و تقدیر ایجاد شد، عقل است لذا

خلق و تقدیر در اول ماصدر نیست و اگر در السنه حکماء آمده است اول الصوادر هوالعقل الاول آن‌را تأویلی دقیق است که صدرالمتألهین درفصل بیست و نهم مرحله ششم اسفار که در علت ومعلول است، بیان فرموده است که: و قول‌الحکماء ان اول الصوادر هوالعقل الاول بناء علی ان الواحد لایصدر عنه الاالواحد کلام جملی بالقیاس الی‌الموجودات المتعینة المتبائنة المتخالفة الآثار فالاولیة هیهنا بالقیاس الی سایر الصوادر المتبائنة الذوات والوجودات والافعند تحلیل الذهن العقل الاول الی وجود مطلق و ماهیة خاصة وجهة نقص وامکان، حکمنا بان اول ماینشأ هو الوجود المطلق المنبسط و یلزمه بحسب کل مرتبة ماهیة خاصة و تنزل خاص یلحقه امکان خاص.

صدرالدین قونوی در کتاب شریف نصوص در نصی که قبل ازآخرین نص آن ومعنون به‌این عنوان است: نص شریف و هومن اعظم النصوص اعلم ان‌الحق هوالوجود الخ فرماید: الحق سبحانه وتعالی من‌حیث وحدةوجوده لم‌یصدر عنه الا احد لاستحالة اظهار الواحد و ایجاده من‌حیث کونه واحدا ماهو اکثر من واحد لکن ذلك الواحد عندنا هوالوجود العام المفاض علی اعیان المکونات وما وجد منها ومالم یوجد مما سبق العلم بوجوده و هذا الوجود مشترك بین القلم الاعلی الذی هو اول موجود المسمی ایضا بالعقل الاول وبین سائر الموجودات الخ.

و نیز در مفتاح (ص۷۰ مصباح‌الانس) گوید: الحق سبحانه و تعالی لم‌یصدر عنه لوحدته الحقیقة الذاتیه الا الواحد فذلك الواحد عند اهل النظر هوالقلم الاعلی المسمی بالعقل الاول و عندنا الوجود العام المفاض علی اعیان المکونات ماسبق العلم بوجوده.

این کلام صدرالدین قونوی نص صریح اهل عرفان در فرق میان‌اول ماصدر و اول ماخلق است و خلاصه بحث صدرالمتألهین در فصل مذکور مرحله علت ومعلول اسفار همین است که صدر قونوی افاده فرمود.

این وجود منبسط راکه صادر نخستین است عماء گویند، در سنن ابن‌ماجه (باب۱۳ از مقدمه حدیث ۱۸۲ ص ٦۵ ج۱) باسنادش از ابی‌رزین

عقیلی روایت کرده است که قـال: قلت یا رسول‌الله این کان ربنا قبل ان یخلق خلقه؟ قال: کان فی عماء ما تحته هواء ومافوقه هوا و مـا ثم خلق، عرشه علی‌الماء.

وفی مسند ابن حنبل (ج٤ ص١١) بعد قوله و مافوقه هواء، ثم‌خلق عرشه علی‌الماء.

و در جامع ترمذی (اول سوره هودص١٢٦ ج٤) بعداز ومافوقه‌هواء، و خلق عرشه علی‌الماء.

صدرالمتالهین در همان فصل نامبرده گوید: اول ما نشاء من‌الوجود الواجبی الذی‌لاوصف‌له ولا نعت الاصریح ذاته المندمج فیه جمیع الحالات والنعوت الجمالیه باحدیته و فردانیته، هو الوجود المنبسط الذی یقال له العماء الخ (ص ١٩٣ ج١ رحلی).

در حدیث عماء خلق پس‌از وجود منبسط مسمی به عماء است و شیخ اکبر در باب ششم فتوحات به‌هباء نیز تعبیر کرده است و گفت: هـذا اول موجود فی‌العالم و قد ذکره علی‌بن ابی‌طالب رضی‌الله عنه و سهل‌بن عبدالله التستری رحمه‌الله و غیرهما من اهل التحقیق اهل الکشف والوجود.

عارف جلیل صائن الدین علی‌بن ترکه رساله‌ای موجز در شرح‌حدیث عما دارد که در چهارده رساله او بطبع رسید، و برخی دیگر از اعاظم نیز آن را شرح کرده‌اند که هنوز بزیور طبع متحلی نشده است.

حکیم بزرگوار اقدم انکسیمانس Anaximenes ملطی (متولد حدود ٥٤٠ ق‌م) صادر نخستین را تعبیر به عنصر کرده است و آن‌را برعقل مقدم داشت و برخی از حکمای پیشین یونان عنصر را به اول موصوف کرده‌اند، اعنی‌عنصر اول گفته‌اند، صدرالمتألهین درجواهر واعراض اسفار (ص١٦٤ ج٢ ط رحلی) از انکسیمانس چنین نقل کرده است:

ابدع‌الواحد بوحدانیته صورة‌العنصر ثم‌العقل انبعث‌عنها ببدعة‌الباریء فرتب العنصر فی‌العقل الوان الصور علی‌قدر مافیها من طبقات الانـوار و اصناف الآثار و صارت تلك الطبقات صوراکثیرة دفعة واحدة کما یحدث الصور فی المرآة الصقیله بلازمان ولاترتیب بعض علی‌بعض غیر ان‌الهیولی

لایحتمل القبول دفعة واحدة الا بترتیب زمان فحدثت تلك الصورة فیهاعلی الترتیب.

یعنی حق‌تعالی به‌وحدانیت خود صورت عنصر را ابداع فرمود سپس عقل از آن عنصر بابداع باری منبعث شد، عنصر در عقل الوان صور را برقدر طبقات انوار و اصناف آثار ترتیب داد واین طبقات یکبار صور کثیر گردیدند چنان‌که حدوث صور در مرآت بدون زمان و بدون ترتیب بعض بر بعض حادث می‌شود جز این‌که هیولی (هیولی اولی در طبایع مـادی) قبول صور به‌یکبارگی‌نمی‌کند مگر به ترتیب و زمان لذا صور در آن به ترتیب حادث می‌شوند.

۱۹ـ قوله قدس سره: اکنون بدان‌که، وجود ممکنات متفرع و تابع علم اجمالی، خدا است الخ دهدار در این مقام در تابع و متبوع بودن علم باری به دو اعتبار سخن به‌میان آورده است، بدان‌که علی‌التحقیق سخن از علم باری تعالی بنابر توحید خاصی‌که اعاظم عرفا و اکابر حکما براساس متقن وحدت شخصیه وجود ذومظاهر قائل و نائل شده‌اند، تمام و بی‌دغدغه می‌نماید.

و همین بزرگان در عین‌حال‌که علم را عین ذات باری‌تعالی دانسته‌اند در تابع و متبوع بودن آن به دو اعتبار نیز بحث کرده‌اند در این مطلب سامی علامه قیصری در آخر فصل دوم مقـدمات شرح فصوص (ص۱۷) بتحقیقی تمام بحث کرده است‌که برای آشنای به‌زبان اهل معرفت کافی است، و خود صاحب فصوص در اواخر فص ابراهیمی (ص۱۸۹) و در فص ادریسی و دیگر فصوص اشاراتی دارد، والله ولی‌التوفیق، قیصری پس از بحث در حقیقت علم گوید:

الحق ان کل من انصف یعلم من نفسه ان الذی ابدع الاشیاء و اوجدها من‌العدم الی الوجود سواء کان العدم زمانیا او غیر زمانی یعلم تلك الاشیاء بحقائقها و صورها اللازمة لها الذهنیة والخارجیة قبل ایجاده ایاها و الا لایمکن اعطاء الوجود لها، فالعلم غیرها (ای‌غیرالاشیاء). والقول باستحالة ان یکون ذاته تعالی و علمه الذی هو عین ذاته محلا للامور المتکثرة انما

يصح اذا كانت (ای‌الامور) غیره تعالی کما عندالمحجوبين عن الحق، اما اذا كانت (ای‌الامور) عینه من‌حيث الوجود والحقيقة (لان الوجود حقيقة واحدة ذات مظاهر) و غیره باعتبار التعين والتقید فلایلزم ذلك (ای لایلزم كونه محلاللامور المتكثرة) و فی‌الحقيقة ليس حالا ولامحلا بل شیءواحد ظهر بصورة المحلية تارة والحالية اخرى.

فنفس الامر عبارة عن‌العلم الذاتی الحاوی لصور الاشياء كلها كليها و جزئيها صغيرها و كبيرها جمعاً و تفصيلا عينية كانت او علمية لا يعزب‌عنه مثقال ذرة فی‌الارض ولا فی‌السماء.

فان قلت العلم تابع للمعلوم‌و هوالذات الالهية و كمالاتها فكيف‌يكون (ای‌العلم) عبارة عن نفس الامر (و انها عين الذات)؟

قلت: الصفات الاضافية لها اعتباران اعتبار عدم مغايرتها للـذات، و اعتبار مغايرتها لها؛ فبالاعتبار الاول العلم والارادة و القدرة و غيرها من الصفات التی تعرض لهاالاضافة ليس تابعاً للمعلوم والمراد والمقدور لانها عين الذات ولاكثرة فيها.

وبالاعتبار الثانی العلم تابع للمعلوم و كذلك الارادة و القدرة تابعة للمراد والمقدور.

وفی‌العلم اعتبار آخر و هو حصول صورالاشياء (ای حقائقها) فيه فهو (ای العلم) ليس من حيث تبعيته لها عبارة عن نفس الامر بل من‌حيث ان صور تلك‌الاشياء حاصلة فيه عبارة عنه لامن حيث تبعيته لها يقال: الامر فی‌نفسه كذا ای‌تلك الحقيقة التی يتعلق بهاالعلم وليست غيرالذات فی‌نفسها.

۲۰ـ قوله قدس‌سره: علم خدا جل‌و علی وصف است واحد و احدی التعلق است الخ. مقصود از این‌که علم و مشیت حق‌تعالی احدی‌التعلق است این است‌که هرچند عقل به‌ظاهر حکم می‌کند که ممکن به‌لحاظ اتصافش به امکان مقتضی تساوی طرفین وجود و عدم است ولکن درواقع بطورحتم و جزم یك سویی است و تردید و اگر و مگر در قضا و قـدر و مشیت و اراده و علم الهی راه ندارد.

آن چیز که هست آنچنان می‌باید   وان چیز که آنچنان نمی‌باید نیست

حکم عقل به‌ظاهر در اتصاف ممکن به قبول شیء و نقیض آن چنان است که شخصی اعمی درباره کسی که به‌حضور او آمده و خاموش است، به تردید حکم می کند که این کس یا زید است و یا زید نیست که این حکم به تردید هرچند به حسب امکان صحیح است ولکن در نفس‌الامر یکی از دو جانب حق است که یا زید است و یا زید نیست، و شخص بصیر را فقط حکم یك جانب است که همان واقع و نفس‌الامر است. ایـن مطلب را صاحب فصوص در فص ابراهیمی و شارح آن علامه قیصری در تفسیر کریمه‌فلوشاء لهدیکم اجمعین بیان کرده‌اند.

۲۱ـ قوله مثلا اجزای اطریفل الخ. اطریفل معرب‌تـری پهل لفظ هندی بمعنی سه‌ثمر است چه آن معجونی مرکب از سه دواء، آمله و هلیله و بلیله است که هریك صمغ‌درختی است. اطریفل‌ها گوناگون‌اند و در کتب طبی دانشمندان پیشین از آنجمله ذخیره خوارزمشاهی جرجانی بتفصیل‌بیان شده است.

۲۲ـ قوله قدس‌سره: اکنون بدان که این خصوصیت را اشعری کسب مینامد و معتزلی فعل، فی‌الحقیقه مناقشه لفظی است الخ.

اشعری قائل به حسن و قبح عقلی نیست و احکام فرعیه را مبتنی‌بـر مصالح و مفاسد در موضوعات احکام نمی‌داند و قائلیت به‌لزوم و علیت و معلولیت در نظام عالم نیست و می گوید عادت خداوند جاری است که فعل را عقیب اراده بنده خلق کند و مقارنت فعل خداوند به اراده بنده را کسب دانستند، بنابراین خداوند بنده را ثواب‌بر فعل خیر می‌دهد که چون اراده فعل خیر کرد، خداوند آن فعل خیر را به‌مقارنه اراده آفرید و همچنین او را در فعل شر عقاب می کند از این روی که اراده فعل شر کـرده است و تکلیف و ثواب و عقاب برافعال را به این الفاظ درست کرده‌اند که از بنده کسب است و از خدای فعل.

اینك متن رساله دهدار:

بسم‌الله الرحمن الرحیم

از عدم نمودار محمد دهدار به عزیزان و برادران دینی که سؤال نموده‌اند که اختلاف عقائد درمسئله اختیار وجبرو قدر به‌مرتبه‌ای رسیده که بعضی انسان را در فعل خود چون جماد می‌دانند در حرکت، و بعضی اورا خالق فعل خود می گویند پس اگر تحریری که موجب درستی اعتقاد شود به‌حصول پیوندد همگنان را فائده بسیار خواهد بود.

و پوشیده نماند که در اخبار نبوی صلی‌الله علیه وآله وارد است که اذا ذکر القدر فأمسکوا الحدیث، و از باب مدینه علم علیه‌السلام آمده که فرمودند در جواب سائل از قدر که بحر عمیق فلاتلجوه، طریق مظلم فلا تسلکوه و امثال این اخبار بسیار است بواسطه ضعف و نارسایی عقول در ادراك این‌مسئله، لکن چون سؤال کردند جواب ضرور است تا ازآنجمله نباشد که الجمه‌الله یوم‌القیمه بلجام من النار.

و تحقیق این مسئله موقوف است به‌ذکر مقدمه چند والله العاصم و الموفق:

مقدمه اولی:

در اخبار آمده که اول چیزی که الله‌تعالی آفریده عقل بود، پس گفت او را أقبل پس روی بخدا آورد، و باز فرمود اورا که أدبر پس پشت‌بخدا کرد همچنین تا سه مرتبه امر باقبال و ادبار فرمود الحدیث بتمامه.

و این اقبال و ادبار معنی جهتین امکان است، چه ممکن بالذات چون نسبتش با فاعل ملحوظ شود وجود که خیر محض است، می‌یابد، و چون نسبتش بخود به‌ملاحظه اقبال به‌سوی فاعل ملحوظ‌به ادبار عدم که شرمحض است باز می‌نماید، چه ممکن را ملاحظه عدم علت وجود عین علت عدم‌است، پس اقبال عقل که نسبت وجود ممکن است منبع جمیع خیر است و امتثال اوامرش ازین روی است.

و ادبار عقل که نسبت بازماندگی و روی به‌سوی خود آوردن ممکن است، منبع جمیع شر است و ارتکاب نواهیتش ازین روی است.

و سر این آن است که ممکن موجود مؤلف است در عقل از دوچیز یکی ماهیت او که عدم و منبع شر است، و یکی وجودکه منبع خیر است، اکنون در این وقت چون روی به‌فاعل آورد، جهت خیرش می‌افزاید و شرش مغلوب می‌شود، و چون به‌خود باز گردد جهت عدمیت و شرش فزون می گردد وخیرش مغلوب می گردد، و اشارت بدین دوجهت، در کلام مجید آمده که ما اصابك من حسنة فمن‌الله و ما اصابك من سیئة فمن نفسك (نساء ۸۳).

و چون ممکن باجمیع مایتعلق بذاته و بوجوده بایجادالله است چه ایجادش عین ایجاد خصوصیات او است پس اشارت به این در کلام مجید فرمود که قل کل من عندالله (نساء ۸۲).

پس مفاد آیه سابق بجهتین ذاتی امکان است که منشأ اقبال و ادبار شده، و مفاد آیه لاحق نظربه وجود ممکن و ایجاد فاعل است پس مناقضه نباشد.

بدان که عقل در مرتبه امکان باشد و مخصص احدالطرفین احد النسبتین والله اعلم.

مقدمه دیگر:

باید دانست که ممکن قبل از ایجاد عدم صرف است که به هیچوجه من‌الوجوه معتبر نیست ولا شیء مطلق است و بعد از آن که ایجاد واجب براو تعلق گرفت یعنی موجود شد، علماً و عیناً در این حال شیء است و اقتضای خصوصیات دارد چه علما که مرتبه وجود مثلا چهار مرتبه‌ای است از مراتب عدد و حق سبحانه و تعالی ایجاد چهار می کند یعنی چهار را از عدم‌بوجود می‌آرد و چهارقبل ازوجود لاشیء محض است‌و هیچ استعدادی و اقتضایی بالاشیء نمی‌باشد و چون وجود یافت و نام چهار، برای آن‌معین شده حالا استعدادات و اقتضائات از ذات او ظاهر می‌شود که همه متفرع بروجود شیئیت اواست پس در این‌صورت انقسام به‌متساویین و ضعف اثنین

بودن و ثلثین سته بودن ونصف ثمانیه و ثلث اثنی‌عشر بودن و نسب و لوازم بسیار متفرع بر شیئیت او می‌شود و از حق سبحانه فعلی که شده همین ایجاد چهار است و بعین ایجاد او جمیع خصوصیاتش موجود شده و چهاریت است که این نسبت و اقتضاءات بعین وجود و شیئیت خود دارد پس چهار با لوازم و نسب به‌یك فرد ایجاد که آن ایجاد چهار باشد، موجود شده و فعل حق است و این نسب و این اضافات همه لوازم چهار بوده است که چهاری است که چنین است نه آن‌که بعد از آن‌که چهار موجود شد، صفت انقسام به متساویین باز به‌ایجاد دیگر عارض او شد از فاعل که اگر چنین بودی پس چهار، من حیث‌الذات منقسم به متساویین نبودی و حال آن‌که انقسام به متساویین که عبارت از زوجیت است ذاتی چهار است و چهار به کلمه موجود به ایجاب واجب والله اعلم.

مقدمه دیگر:

بدان‌که علم بردو قسم است فعلی و انفعالی: علم فعلی آن است که منشأ وجود و مأخذ معلومات است و این علم خدا است به‌ممکنات.

و علم انفعالی آن است که از معلوم ناشی و حاصل می‌شود و معلومات مآخذ آن علم است که این علم ممکنات است.

و باز هریك از این دوعلم بردوقسم است: اجمالی و تفصیلی، علم اجمالی خدا را قضا نام است، و علم تفصیلی را قدر.

و همچنان‌که وجود شیء مقدم است برخصوصیات و لوازم شیء علم اجمالی بشیء نیز مقدم است بر علم تفصیلی بشیء، اکنون بدان‌که وجود ممکنات متفرع و تابع علم اجمالی خدا است و برطبق آن علم ممکنات را تعین و تحقق وجودی متحصل است. اما تعین و تحقق علم تفصیلی خدا به ممکنات برطبق اقتضا و تعین حالات و استعدادات ممکنات است و تابع آن در هیئت تطابق، پس ممکن برطبق علم اجمالی خدای به‌او تحقق وجودی می‌یابد و برطبق اقتضائات آن علم اجمالی مفصل می‌شود دو استعدادات او علت تعین علم تفصیلی خدای‌تعالی است به‌او، یعنی برطبق علم اجمالی خدا

زید خلق شد و او بلند است و علم خدا به بلندی او تعلق می گیرد، پس علم خدا تابع بلندی زید است در وجود، وبلندی زید در وجود باقتضاء زیدیت است که زید بلند است در وجود و خدایتعالی زید را وجود داده، بر هرچه علم ازلی حق‌تعالی از حالات و اقتضائات ممکن بعد ازایجادش تعلق گیرد، همان را بروی نویسند و بیان می‌فرمایند که ایــن ممکن چنین و چنان خواهد شد.

اگر گویند که از این سخن لازم آید، علم حق‌تعالی متعلق به‌معدوم و به مقتضایش گرفته باشد و تعلق علم به معدوم محال است؟

جواب گوییم که لازم نیست که هرچه نزد عقل محال باشد، نزد خدا محال باشد و حق‌تعالی در کلام مجیدش، بیان تعلق علم او به‌معدوم ومحال و مقتضیات آن‌ها اگر بوجود آمدندی، فرموده: قوله تعالی لوکان فیهما الهه الاالله لفسدتا (الانبیاء ۲۳).

و اذاً لذهب کل الهبما خلق ولعلی بعضهم علی بعض (المؤمنون ۹۲).

فارجعنا نعمل صالحاً انا موقنون (السجده ۱۳).

او نرد فنعمل غیرالذی کنانعمل (الاعراف ٥٤).

ولوردوا لعادوا لمانهوا عنه (الانعام ۲۹).

و امثال این آیات همه خبر از محال و معدوم است و مقتضیاتشان و خبر از مخبر بدون علم محال.

اکنون ازین مقدمه ظاهر شدکه وجـود ممکن، مسبوق است به علم الهی و برطبق علم قدیم ازلی وجود می‌یابد و متخصص بخصوصیاتش در وجود برطبق علم اجمالی می‌شود وعلم الهی متعین برطبق آن خصوصیاتش می‌شود عندالتفصیل.

پس تقدیر عبارت است از تعین و تخصص علم الهی به خصوصیات وجود زید مثلا قبل از وجود زید، و تعیین و تخصیص علم تقدیـری را معین و مخصص اسم فاعل ازجانب معلوم با جمیع خصوصیاتش موجود به ایجاد خدایتعالی معلوماتش را برطبق علمش.

و این مقدمه را از روی دقت فکر و صفای طبع و حضور و تـامل

وافی باید دریافت. از روی دقت بدین وجه‌که بدانند علم خدا جل و علی وصف است واحدو احدی التعلق است و به‌یك فرد علم تمام کلیات وجزئیات وجود ممکنات از ازل تا ابد می‌داند و تعلق علم او به‌وجود ماهیات ممکنه مسمی است به‌علم اجمالی و قضا، و در این مرتبه گفته‌اند که مالم یوجد لم یتشخص ای مالم یوجد فی‌العلم لم یتشخص فی‌العین.

و تعلق علم الهی به‌جمیع حالات و لوازم ماهیات و وجود ممکنات مسمی است به علم تفصیلی و قدر و در این مرتبه گفته‌اند که مالم یتشخص لم یوجد ای مالم یتشخص فی‌العلم لم یوجد فی‌الخارج.

و ظاهر شدکه از این قول دور لازم نمی‌آید پس زید به علم خدا موجود می‌شود و در علم خدا حالات او منکشف می‌شود نه آن‌که علم خدا حالات زید راکه عین اطوار وجود است عارض او می‌سازد، غایتش وجود این حالات از خدای تعالی است به‌عین ایجاد زید، و زید آن شخص است که مقتضی آن حالات است‌اسم فاعل وملزوم آن، آن‌لوازم، چون ملزومیت زوج مرانقسام به‌متساویین والله اعلم و از غایت دشواری این مسئله تکرار نمود در عبارت جهت سهولت.

مقدمه دیگر:

بدان‌که جمیع جواهر و اعراض و معانی و نسب و اضافات و لوازم و خصوصیات و اختصاصات و فعل و انفعال به‌معنی مصدری که کردن است و هرچه اورا معلوم توان فرا گرفت و عقل ادراك آن توان کرد ولو فرضاً این تمام به‌ایجاد خدا موجود می‌شوند و وجود این‌ها درهر ظرف‌که فرض کنند از خداست تعالی شأنه و تشخص خاص آن ازمباشر قریب مثلا اجزای اطریفل که هلیله و بلیه و آمله است و ترکیب آن و امتزاج و هیأت اجتماعی و مزاج و خاصیت و جمیع آنچه تعلق به‌وجود معجون اطریفل داشته باشد حتی نام اطریفل تمام وجودشان از خداست و حکیم نیز که سازنده آن است، همین حکم دارد و فعل ساختن که به حکیم منسوب است و تشخصات خصوصیات خاصیت مثل خصوصیت تعلق‌که بعد از حصول

اطریفل تشخص خاصیت آن اطریفل را که دیگر اطـریفلات را نیست و خصوصیت این تشخص از حکیم است و وجود این تشخص از خدا است و فعل ناشی از اختیار حکیم همین تشخص خاص است.

اکنون بدان که این خصوصیت را اشعری کسب می‌نامد و معتزلی فعل و فی‌الحقیقة مناقشه لفظی است والله اعلم.

و چون این مقدمات معلوم شد، باید دانست که هر کس که انسان را در فعل خود چون جماد می‌داند در حرکتش آن کس جماد است نه انسان چه انسان در مرتبه وجود نزد علم و اعتقاد خود است و وجود و اختیار بر فعل در انسان بدیهی است.

و آن کس که انسان‌را در فعل خود مطلق العنان می‌دانـد و اعتقاد می‌کند که فعل او من‌جمیع الوجوه به او مفوض است اعتقادش در توحید ناقص و نادرست است، آیا آیات قرآنی را نخوانده؟ و همین یك آیه کریمه کافی است که واسروا قولکم اواجهروا به انه‌علیم بذات الصدور الایعلم من خلق وهواللطیف الخبیر (الملك آیه ۱۴ و ۱۵) با آن‌که قـول را اضافه فرموده وجودش را به‌جانب قدس خود حواله داده.

و از جمله احادیث همین دعا کافی است که نزد خروج از خلا باید خواند که الحمدلله الذی اذهب عنی الاذی و عافانی.

و چون این اعتقاد را که منسوب به‌طائفه امامیه نیز می‌دانند از کتب و احادیث ایشان روایتی ضرور است که هم‌حجت براهل اعتقاد ناقص باشد، و هم عاقل خبیر براصول اعتقاد ایشان اطلاعی یابد و به‌مجرد نقل جهال اعتراض نکنند، و هم اعتقادی کـه منسوب به اهل‌بیت علیهم‌السلام است بشناسند:

و در [کافی] کلینی که از کتب معتبره امامیه است، مروی است از ابی‌عبدالله علیه‌السلام که گفت: قال رسول‌الله(ص) من زعم ان‌الله یـأمر بالسوء والفحشاء فقد کذب علی‌الله، ومن زعم ان الخیر و الشربغیر مشیةالله فقد اخرج‌الله من سلطانه، و من زعم ان‌المعاصی بغیر قوة (قدرة ـ خ‌ل) الله تعالی فقد کذب علی‌الله و من کذب علی‌الله ادخله النار.

ای عزیز اول باید که تحریر محل نزاع شود بعد از آن بحث کنند و محل نزاع این دوطایفه در این مسائل می‌شود باین که:

تشخص عین وجود است یا زاید بروجود، اگر عین وجود است بنده خالق است به‌معنی محصل اسم فاعل. و اگر زائد است بروجود، بنده کاسب فعل است یعنی آلت تشخص آن در وجود والله اعلم.

و هم ازابی‌عبدالله علیه‌السلام مروی است که فرمود: لاجبرولاتفویض ولکن امر بین‌الامرین.

و هم در [کافی] کلینی از معاویةبن وهب مـروی است کـه گفت: سمعت اباعبدالله علیه‌السلام یقول‌ان‌مما اوحی‌الله تعالی الی‌موسی علیه‌السلام و انزل علیه فی‌التوریة انی انـاالله لااله الاالله انا خلقت الخلق و خلقت الخیر و اجریته علی یدی من احب فطوبی لمن أجریته علی یدیه، وانا الله لااله الا انا خلقت الخلق و خلقت الشر واجریته علی یدی من اریده فویل لمن أجریته علی‌یدیه. (باب الخیر والشر اصول کافی ص۱۱۸ ج۱ معرب).

و از ابی‌بصیر مروی است که گفت نزد ابی‌عبدالله علیه‌السلام بودم و قد سأله سائل فقال جعلت فداك یا ابن رسول‌الله من لحق الشقاء اهل‌المعصیة حتی حکم لهم فی‌علمه بالعذاب علی عملهم؟ فقال ابوعبدالله علیه‌السلام ایها السائل حکم‌الله عزوجل لایقوم له احد من خلقه بحقه فلما حکم بذلك وهب لاهل محبته القوة علی معرفته و وضع عنهم ثقل العمل بحقیقة ماهم اهله، و وهب لاهل المعصیة القوة علی معصیتهم تسبق علمه فهیم و منعهـم اطاقة القبول منه فواقعوا (فواقفوا خ‌ل) ماسبق لهـم فی علمـه و لم یقـدروا ان یاتوا حالا تنجیهم من عذابه لان علمه اولی بحقیقة التصدیق وهو معنی شاء ما شاء وهوسره. (و هذا سره خ‌ل) (باب سعادت و شقاوت کافی ص ۱۸ ج۱ معرب).

و اگر فطن زکی از روی انصاف مطالعه این اخبار کند و مقصود از آن دریابد کشف مسئله قدر بروی آسان می‌شود.

اکنون برسر جواب آییم و گوییم که حق‌تعالی زید را ایجاد کرده و او را چشم داده و قوهٔ دیدن داده و اختیار نیك و بد داده بواسطه آن که

عقل او بهره ازعقل اول دارد، پس در مرتبهٔ امکان اقبال و ادبار است و او را مرجح احدالطرفین می‌یابد و آن امر است که در شرع است والله‌اعلم.

و چون اختیار دیدن بزید داده، امر فرموده که محـرم را ببین و نامحرم را مبین. و چون روح انسانی را دو جـهت است یکی بـه جانب روح‌القدس که واسطه نزول فیض الهی است به‌او، و دیگری به‌جانب‌نفس بشریت، که روح حیوانی است و مـراکب او که برآن سلوك راه معـرفت می‌تواند نمود، پس اگر جهت روح‌القدس برو غالب آید، آسان به‌جانب‌امر می‌رود و نامحرم را نمی‌بیند، و اگر جهت نفس بشری براو غالب آید، آسان روی ا زامر می‌تابد و نامحرم‌را می‌بیند، پس زید باجمیع خصوصیات و مقتضیاتش به‌ایجاد حق‌تعالی موجود است و اختیار به‌او داده و در علم تفصیلی حق عزوجل به‌آن معین و مقرر شده‌که خصوصیت زید مقتضی و مرجح کدام طرف از اختیار است و همان طرف معلوم نوشته شده که، زید فلان طرف اختیار کند و این تقدیر ونوشته نه‌جبر است برزید، بلکه اختیار است از اقتضای ذات زیدکه زید آن است‌که اگر یك سرموی از تن زید ظاهر می‌شود فرض تغیر کند آن زید نباشد شخص دیگر باشد. پس فعل‌زید عبارت‌است ازتعلق دادن اختیار خودبه‌احد الطرفین یا به‌معونهٔ روح‌القدس که توفیق اشاره به آن است در طرف خیر، و یا به‌معونت نفس که به خودش باز گذاشتن عبارت از این است در طرف شر و این هردو به اقتضای ذاتی او است.

پس آدمی را دو نسبت است یکی به‌جبر و یکی به‌تفویض، اما نسبت جبرش اقتضای ذاتی او است که از آنجا کلام مجید در حق او می‌فرماید: ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه (الانعام ۲۹) زیراکه اگر ازمقتضیات او است پس زایل نمیشود هرچند گوید: ابصرنا و سمعنا فـارجعنا نعمل صالحاً انا موقنون (السجده ۱۳).

و اما نسبت تفویضش وجود اختیاری که اجل البدیهیات است، پس در اختیار مجبور است و بی‌اختیار اختیار می کند و امر بین الامرین این است.

اگر گویند که اختیار بشخص فعل ازبنده باوجود فعل از خدای‌تعالی چون تصور توان نمود چه ایجاد امر آن فعل، هرچند که عند اختیار العبد باشد شأن آن ایجاد مقدم است برشأن اختیار آن بنده؟

و این معنی را توضیحش به جهت سهولت ادراك ضرور است: گوییم که فعل حق عزوجل بردوقسم است یکی موقوف است به اسباب و شرایط، اکنون ایجاد خدافعل بنده را از جمله آن افعال است که آن موقوف است به شرایط و اسباب.

و ازجمله شرایط و اسباب یکی مشخص است اسم فاعل که اختیار بنده از جمله شرایط و وجود فعل خواص خدا است که آن ایجاد فعل بنده والله اعلم. (کذا).

و از اینجاست که جزای عمل مقرر شده مرانسان را که مختار است، و جزای عمل صالح فضل الهی است که به‌معونت روح است، لهذا مضاعف می‌شود یکی تا هزار و چهارصد و زیاده و جزای عمل غیرصالح عدل الهی است که به‌معونت نفس است لهذا یکی را یکی می‌رسد.

و از جمله ضروریات دانستن این است که هرفعلی و عملی صورتی دارد در عالم برزخ که‌آن فعل برآن صورت برفاعلش ظاهر می‌شود بعداز انتقال او بعالم برزخ و جزا همین است که انما هی اعمالکم ترد علیکم، و جزاء بما کانوا یعملون (الواقعه ٢٤) والناس مجزیون باعمالهم.

و نیزباید دانست که علم انسان مشخص روح او است، وعملش‌مشخص بدن او در نشأه أخروی، پس هر که به‌صورت علم و عمل در نشأه أخروی برانگیخته می‌شود چنانچه در اخبار و آثار وارد است به‌سبب خصوصیت خود که او آن است هرجا که باشد.

و سرآن آن‌است که به‌موجب آیه کریمه وقدخلقکم اطواراً (نوح١٥) هرچیزی را دروجود خود اطوار هست و هرطوری حکمی وصورتی دارد، مثلا انگور را چون درخم کنی در اول حال جوش می‌زند و تلخ می‌شود و مسکر و در این حال حکمش حرام است و نجس است و در آخر حال ترش می‌شود و اسکارش و تلخی زایل می گردد و در اینجا حکمش حلیت

است و طهارت، ترا اختیار هست که در آن طور سد راه او شوی بفشاری و صاف کرده در شیشه کنی و جمیع اجزای آن دشمن تو شوند و درقیامت جبر نقصان خود از تو کنند که عذاب شارب‌خمر یك شمه‌اش این است.

و نیز اختیار داری که ممد او شوی و نگذاری که هوا داخل خم‌شود و او را پاس‌داری تا بکمال خود رسد ونعم‌الادام شود ترا دعای خیر کند و دوست تو شود و باعسل همراه شده صفرای تو را بشکنند باذن‌الله تعالی.

و تصدیق این معنی از حدیث نبوی در باب آن‌که هرقطره از غسل جنابت ملکی می‌شود و اگر حلال است غاسل را استغفار می کند و اگر از حرام است لعنت براو میکند.

و عاقل را همین‌قدر کفاف است، لیکن به جهت ثبات اعتقاد درتحقیق این مسئله دو مثل عامی بگوییم:

اگر بینی که برادر تو دست و پای غلام خود بسته و می گوید که برو آن‌مرغ را بگیرو اگرنه تورا می‌زنم البته ازبرادر خود این عمل‌نمی‌پسندی و او را به‌جنون یا ظلم نسبت می‌دهی پس چگونه نسبت چنین امری به‌جناب اقدس الهی توان نمود.

دیگر اتفاق خلق عالم براین است که یاقوت استاد است درخط و کسی چون او نیست در خوش‌نویسی، اکنون اگر در اصول ثمانیه قصوری باشد از جانب قلم است چون تیزی و کندی وناهمواری خط، تعلق به قلم دارد البته پس اگر در خط یاقوت ناهمواری شود از قلم است که در آن وقت همان قلم ممکن الحصول بوده والحمدلله رب‌العالمین والصلوة علی سیدنا سیدالمرسلین.

٦

تعیین سمت قبله مدینه

به اعجاز رسول الله (ص)

قدنری تقلب وجهك فی‌السماء فلنولينك قبلة ترضيها فول وجهك شطر المسجد الحرام

(قرآن کریم، سوره دوم آیه ۱۴۲)

بدواً در بیان معجزهٔ قولی و فعلی به اختصار گوییم:

معجزات سفرای الهی قولی وفعلی است. معجزات فعلـی تصرف در ماده کائنات و تسخیر آن‌ها به قوت ولایت تکوینی انسان کامل، باذن‌الله تعالی است. و معجزات قولی علوم و معارف و حقائقی است‌که از حظایر قدس ملکوت برآنان نـازل شده است. سرسلسله معجزات قـولی پیغمبر خاتم (ص)، قرآن مجید است که معجزه باقیه آن حضرت است.

معجزات فعلی موقت و محدود به زمان و مکان و زودگذرند و بعد از وقوع فقط عنوان تاریخی و سمت خبری دارند به‌خلاف معجزات قولی که در همه اعصار و قرون معجزه‌اند و برای همیشه باقی و برقرار.

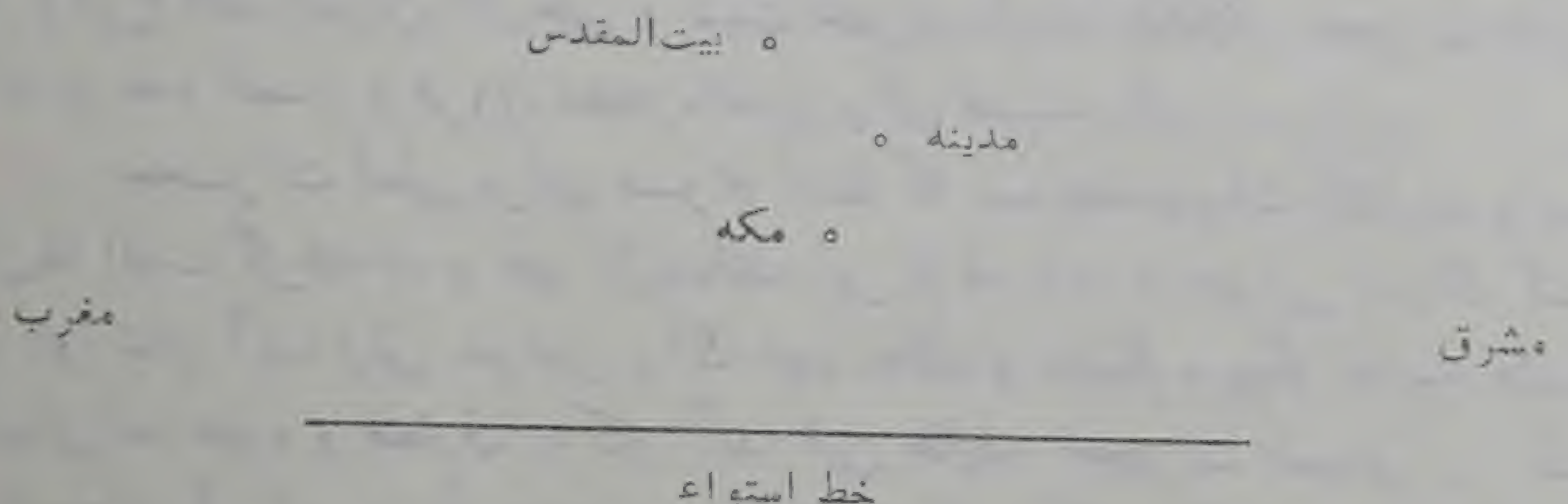
معجـزات فعلی برای عـوام است که بـا محسوسات آشنایند و بـا آن‌ها الفت گرفته‌اند و خو کرده‌اند، این فرقه باید با حواس ادراك کنند تا باورشان آید؛ ولی خواص راکه قوه عاقله و متفکره پیکر مدینه فاضله انسانی‌اند علوم و معارف به‌کار آید. این طایفه معجزات قـولی را کـه مائده‌های آسمانی و مأدبه‌های روحانی‌اند، طلب کنند نکته‌سنج و زبان‌فهم و گوهرشناسند و می‌دانند کـه کالای علم کجایی است و چگونه کالایی

است. بقول خواجه طـوسی در شرح اشارات (فصل ٤ نمط ٩): الخواص للقولیة اطوع، والعوام للفعلیة اطوع. و یا به گفتهٔ ملای رومی:

پند فعلی خلـق را جـذاب‌تر کورسد در جان هر با گوش و کر

قبلهٔ مدینهٔ طیبه، تنهامعجزه فعلی باقی رسول‌الله (ص) است که‌بدون اعمال آلات نجومی و قواعد هیوی و یا در دست داشتن زیج و دیگر منابع طول و عرض جغرافیایی، آن را در غایت دقت و استوا تعیین کرد وبسوی کعبه ایستاد و فرمود: محرابی علی‌المیزاب.

رسول‌الله (ص) پس از آن که مبعوث برسالت شد، سیزده سال درمکه و چند ماه در مدینه بسوی بیت‌المقدس نماز می‌خواند. ولی در مکه خانه کعبه را بین خود و بیت‌المقدس قرار می‌داد و این عمل در مدینه میسور نبود زیرا اگر کسی در مدینه مواجه مکه باشد، ناچار باید بیت‌المقدس را پشت‌سر قرار دهد و بالعکس، اما در مکه می‌تواند در طرف جنوب خـانهٔ کعبه هم بسوی کعبه باشد و هم بسوی بیت‌المقدس، چون عرض مکه ٢١ درجه و ٢٥ دقیقه است و طول آن از گرنویچ ٣٩ درجـه و ٥٠ دقیقه و عرض مدینه ٢٥ درجه و طول آن ٤٠ درجه و عرض بیت‌المقدس ٣١ درجه و ٤٧ دقیقه و طول آن ٣٥ درجه و ١٥ دقیقه است پس مکه و مدینه تقریباً در سطح یك دائره نصف‌النهارند زیرا تفاوت بین‌الطولین بغایت اندك است و مدینه تقریبا در شمال شرقی مکه واقع است و بیت‌المقدس درشمال غربی مدینه، بلکه در شمال غربی مکه واقع است بدین صورت:



قبله مدینه آن‌چنان که پیغمبر اکرم (ص) به‌سوی آن نماز خوانده است تا امروز که سه‌شنبه ششم شعبان المعظم یکهـزار و چهارصد و یك هجری قمری مطابق نوزدهم خرداد ماه یکهزار و سیصد و شصت شمسی است به‌حال خود باقی است و دانشمندان ریاضی به‌نام که برخی از آنان را نام خواهیم برد به‌قواعد ریاضی قبله مدینه را چنان یافتند که رسول‌الله بدون آن‌ها یافت و این ممکن نیست مگر به‌وحی و الهام ملکوتی.

سمت قبله هرنقطه روی کره را از دوقوس تحصیل می کردند. یکی از آن دوقوس عرض بلد است که دوری آن نقطه تا خط استوا کـه مبدأ عرض است، می‌باشد، و دیگری دوری آن نقطه تا مبدأ طول است به‌تفصیلی که در کتب فن مذکور است. از مدینه تا مکه به‌مسافت قریب صد فرسنگ است، هیچ‌کس نقل نکرده است که رسول‌الله به قـواعد ریـاضی و آلات نجومی توسل جسته باشد با این‌که در مراقبت به‌تمام احوال و اوضاع آن جناب اهتمامی اکید و شدید داشتند چنانکه کتب سیر شهودی عادل‌اند و شمائل محمدیه ترمذی بر گفتار ما حجتی قاطع است که پنجاه و چهار باب است، حتی بابی در نعلین و بابی در انگشتری آن جناب است، وقتی تا این امور تبویب و تنظیم شده است، اگر درباه تحصیل سمت قبله آلات و ادوات ریاضی و کتب فن به‌کار می‌برد، می‌نگاشتند، حق آن است که سعدی در اول بوستان گفت:

یتیمی که ناخوانده ابجد درست　　　کتبخانـه هـفت اقلیم شست

و یا آن‌که حافظ گفت:

نگار من که بمکتب نرفت و خط ننوشت

بغمـزه مسئله آمـوز صد مـدرس شد

چون مدینه و مکه تقریباً در سطح یکدائره نصف‌النهار قرار گرفتند و اندکی طول مدینه از مکه بیشتر و عرض مدینه نیز قریب چهار درجـه بیشتر از مکه است، رسول‌الله فرمود: محرابی علی‌المیزاب کـه به استقبال ناودان ایستاد چه قبله مدینه اندکی از جنوب به‌سوی مغرب منحرف است زیرا که ناودان کعبه در جانب غربی کعبه است.

علامه ابوریحان بیرونی در قانون مسعودی که مجسطی اسلامی است، طول مکه را از ساحل اقیانوس غربی ۶۷ درجه و عرض آن را ۲۱ درجه و ۲۰ دقیقه و طول مدینه را ۶۷ درجه و ۳۰ دقیقه و عرض آن‌را ۲۴ درجه آورده است که مکه و مدینه در سطح یك دائرۂ نصف‌النهار قرار گرفته‌اند و تفاوت کم‌تر از ربع درجه است.

علامه ناصر خسرو علوی در سیاحتنامه گوید: مدینه شهری است بر کناره صحرایی نهاده و آنجا قبله سوی جنوب افتاده است.

و این هردو دانشمند نامور اسلامی به‌حق سخن گفته‌اند و اطلس‌های متأخرین و معاصرین موافق و معاضد آن است.

زیج هندی طول مکه را ۷۷ درجه و مدینه را ۷۵ درجه و ۲۰دقیقه از جزائر خالدات ضبط کرده است که تفاوت میان نصف‌النهار مکه ومدینه یك درجه و ۴۰ دقیقه است و این محاسبه نیز قریب با واقع است.

وما چون دراین مسئله در کتاب دروس معرفة الوقت والقبله به‌تفصیل بحث کرده‌ایم در این وجیزه به همین‌قدر اکتفا می کنیم.

تعیین طول و عرض بلاد

چنان‌که گفته‌ایم برای تحصیل سمت قبله دوقوس به‌کار می‌بردند، بلکه مطلقاً برای تعیین هر محلی برروی کره زمین، آن دو قوس را به‌کار می‌بردند یکی از آن دوقوس، قوسی از دائرۂ نصف‌النهار که عرض اماکن از آن تعیین می گردد و دیگر قوسی از دائره طول است.

مبدأ عرض خواه شمالی و خواه جنوبی، دائره استوای ارضی است که به خط استوا اشتهار دارد و در سطح خط استوای سماوی اعنی دائره معدل النهار واقع است. و چون معدل‌النهار و دائره استوای ارضی در یك سطح‌اند و عرض بلد اقصر قوسی از دائره نصف‌النهار است که محصورمیان سمت رأس و معدل‌النهار یا محصور میان قطب معدل‌النهارو دائره افق‌است دوائر نصف‌النهار را در کره‌های ارضی روی زمین فرض و ترسیم کرده‌اند

که محل توقف شخص و یا قاعده شاخص بمنزلهٔ سمت رأس است زیرا که در محاذاة آن است.

قوس عرض بلد را به چندین طریق تحصیل می‌کردند از آنجمله به طریق ارتفاع شمس، هنگام وقوع آن به اول حمل و وصول آن به دائره نصف‌النهار بلد مفروض، چه مدار شمس در آنروز مدار معدل‌النهار است و قوس ارتفاع شمس در آن هنگام وصول به‌نصف‌النهار قوس غایت‌ارتفاع شمس است که مساوی باتمام عرض بلد است و چون از ۹۰طرح گردد باقی قوس عرض بلد خواهد بود.

و ازآنجمله سهل‌تر ازطریق مذکور به‌طریق ارتفاع قطب معدل‌النهار است که قوس ارتفاع مساوی با خود عرض بلد است. و به‌طرق دیگر که در کتب مبسوطه مسطور است وما به‌اکثر آن‌ها درکتاب دروس معرفة الوقت‌و القبله متعرض شده‌ایم.

طول بلد فاصله آن تا مبدأ طول است خواه شرقی مبدأ طول باشد و خواه غربی آن و اغلب قدما مبدأ طول را از غایت نقطه غـربی یعنی از جزیره فرو که هرو نیز می‌نامند و یکی از جزائر خالدات در اقیاس اطلس در سواحل افریقا است، می‌گرفتند. طول غربی فرو از گرنویچ ۱۸ درجه و ۷دقیقه و ٥ثانیه است و عرض شمالی آن ۲۷ درجه و ٤٥ دقیقه و ۸ثانیه است.

قدما در تعیین طول بلاد بسیار در زحمت بودند، مثلا از انخساف قمر طول بلاد را تحصیل می‌کردند و از این روی اشتبـاه کلی در عمل روی می‌آورد لذا در طول بسیاری از بلاد اختلاف فاحش دارند چنـانکه میان آنان و دانشمندان هیوی و جغرافیادانان جدید، در طول بسیاری از بلاد نیز خلاف است.

امروز تعیین طول بلاد بوسیلهٔ تلگراف آسان است و در زمان قدیم که تلگراف نبود، در زحمت بودند.

ریاضی‌دان رصدی بزرگ، مرحوم غلامحسین جونفوری که ازمفاخر عالم اسلام و از اعاظم علمای امامیه است، درباب پانزدهم مقاله سوم زیج

جامع بهادری سه طریق درتحصیل طول بلد ذکر کرده است. طریق نخستین آن از خسوف قمر است و در بیان آن فرمود (ص۷۹):

راصدی درموضعی باشدکه آن‌را مبدأ طول گردانیده باشند، و راصد دیگر در موضع مطلوب الطول باشد، و در شبی‌که خسوف قمر واقع شود هردو راصد را باید که رصد زمانه هریك از بدو خسوف و بدو مکث وبدو انجلاء و تمام انجلا بآلات صحیحه بکنند. اگر ساعات متناظرین هردو راصد، متساوی باشند در این صورت، هردو موضع متحدالطول و تحت یك دائره نصف‌النهار باشند، و اگر ساعات دو هنگام متناظره متفاوت باشند زمانه تفاوت را اگر محسوب به‌ساعات مستوی باشد، در پانزده ضرب کنند تا درجات و کسور تفاوت طولین بهم رسد. پس اگر تفاضل زمانه موضع مطلوب الطول‌را باشد، طولش شرقی بود والا غربی،و همچنین اگرموضعی معلوم‌الطول باشد و موضع دیگر غیر معلوم الطول، اول درجات و کسور طولی مابین این دو موضع معلوم کنند، اگر موضع مجهول الطول شرقی باشد حاصل را برطول معلوم افزایند و اگرغربی باشد بکاهند، مطلوب‌به‌هم رسد. انتهی

از این طریق چنان‌که ملاحظه می‌فرمایید، طول تقریبی اماکن تحصیل می گردد نه تحقیقی آن، زیرا تشخیص زمان حقیقی بدو خسوف قمر باچشم عادی غیر مسلح میسور نیست و چه‌بسا که اوضاع جوی هم این مشکل را دشوارتر کند... وو.

علت اختیار خسوف قمر در تعیین طول بلاد

بیان: علت اختیار خسوف قمر در تعیین اطوال بلاد و عدم اختیار کسوف‌شمس، این است که چون شمس به‌ذات خودضیاء است واز نیر دیگری کسب نور نمی کند و کسوف شمس، حائل شدن جرم ماه بین ناظر و شمس است، لذا کسوف در آفاق به‌سبب اختلاف منظر، مختلف می گردد. بطوری که در یك افق ممکن است کسوف کلی وقوع یابد و همین کسوف درآفاق دیگر با تفاوت‌های گوناگون جزئی باشد و در آفاقی دیگر اصلا کسوف

واقع نشود، به‌خلاف خسوف قمر، زیرا قمر به‌ذات خود ضیاء نیست ونورش مکتسب از خورشید است؛ لذا وقتی در ظل ارض افتاد خواه کلی وخواه جزئی واقعاً بی‌نور است و اختلاف منظرها در آفاق دخلی و تأثیری در آن ندارد، مگر این که به‌حسب اختلاف طول بلاد که موجب تقدم و تأخرطلوع اجرام سماوی است، مقدار منخسف قمر مختلف نماید، مثلا در افقی خسوف کلی باشد و در افق دیگر، مخالف او به‌حسب طول، خسوف جزئی که قمر در حالی که مقداری از آن منخسف شده طلوع کرده باشد و به همین قیاس که به حسب اختلاف در طول مقدار منخسف آن متفاوت دیده شود. ولی اختلاف در طول بلاد درانخساف واقعی قمر اثری ندارد چنان که دراختلاف عرض هم‌ندارد، به اخلاف انکساف شمس که اختلاف عروض بلاد درانکساف واقعی شمس اثر دارد و آن‌هم از اختلاف منظر است که گفته‌ایم.

و علت اختیار کردن عدد ۱۵ این است که چون مدارات یومی هریك به‌سیصدو شصت‌درجه منقسم‌اند ویك‌شبانه‌روز بطور مساوی به‌۲٤قسم، تقسیم می کنند، حصهٔ هرساعت زمانی ۱۵ درجه فلکی می گردد (۱۵=۲٤÷۳٦۰) و هریك درجه فلکی به چهـار دقیقهٔ زمانی و یك دقیقهٔ فلکی بـه چهار ثانیهٔ زمانی.

این در صورتی است که ساعات مستویه باشد، و اگر ساعات معوجه باشد هریك از شبانه‌روز در تمام فصول سال به ۱۲ قسمت تقسیم می گردد و در این صورت گاهی که شب و روز باهم برابر باشند که اول حمل و اول میزان است هرقسم از اقسام ساعات معوجه نیز، ۱۵ درجه است و به‌غیر از آن‌دو شبانه‌روز، درجات ساعات معوجه متفاوت است و به همین جهت که تفاوت دارند معوجه نامیده‌اند که اعوجاج در مقابل استوای ساعات مستویه است.

درهمین موضوع تقریبی بودن طول بلاد، در جداول زیجات ودفاتر قدما، راصد مذکور درهمان زیج نامبرده گوید (ص۳۹۲) : مؤلف به‌خدمت هرآشنای فن مکرر عرضه می‌دهد که فن اقالیم به نسبت کسی که او راسیر اتفاق نیفتاده باشد از قبیل علوم منقوله است و آنچه آن را به خبر دریافته

است از آلات رصدیه تصدیق آن نمی‌تواند کرد مگر وقتی که به بقعه مخبرعنها برسد و آنچه فی‌زماننا هذا در دفاتر ما ارقام اطوال و عروض بلدان یافته می‌شود اکثر آن مختلف است که غایت تفاوت اختلاف تقریباً به دو درجه می‌رسد. نادرتر آن‌که کرات ارضی که اذکیای فرنگ ترتیب داده‌اند عهود هر کدام که مختلف است، در آن نیز اختلاف مشهود است.

غرضم از تعرض بحث طول و عرض این است که انسانی بدون بکار بردن قوس‌های طول‌و عرض‌و ادوات نجومی به‌فاصله صد فرسنگ برخطی قرار بگیرد و مواجه ناودان کعبه بایستد و بگوید محرابی علی‌المیزاب و برای دیگران با بکار بردن آلات و قواعد ریاضی میسور نباشد، این انسانی است که ینظر بنورالله و همه اقوال و احوال و افعالش به همین مثابت است چنان‌که فنان و خریت هرفن در برابر او زبون است.

مرحوم مجلسی، در ۲۲ بحار (ص ۱۰۰ ط کمپانی) به‌ظاهر برخی از جداول طول وعرض بلاد که در دست داشت قبلهٔ کنونی مدینه را به ۳۷ درجه از جنوب به‌مشرق منحرف دانسته است و پنداشت که سلاطین جور سمت اصلی قبله مدینه را تحریف کرده‌اند. ولی این زعمی نادرست است و چنانکه گفته‌ایم قبلهٔ مدینه بصورت خود باقی است و محاسبه ابوریحانی بیرونی در قانون مسعودی و نظر ناصرخسرو علوی در سیاحتنامه وزیج هندی و همچنین بسیاری از محاسبات متأخرین نیك موافق با آن است که درست عمل کرده‌اند و اگر محاسبه‌ای مخالف است در آن اشتباه راه یافته است، هرچند خریت در صناعت باشد.

فرهاد میرزا در کتاب ارزشمندش بنام جام‌جم (ص٦١٥ و ٦١٦ چاپ سنگی) عرض مکهٔ مکرمه را ۲۱ درجه و ۳۳ دقیقه شمالی و طول آن‌را از گرنویج رصدخانه لندن ٤٠ درجه و ۱۰ دقیقهٔ شرقی، و عرض مدینهٔ منوره را ۲۵درجه شمالی و طول آن‌را ۳۹ درجه و ۵۵دقیقه آورده است که تفاوت میان دو نصف‌النهار مکه و مدینه ۱۵ دقیقه است. و دراطلس ژنرال لاروس (Atlas Gèneral Larousse ص۱۳۷، مکه و مدینه را تقریباً در یك خط نصف‌النهار ترسیم کرده است. و این گفتار جام و کار اطلس همان است

که ناصرخسرو در هزار سال قبل از این در سیاحتنامه گفته است قبلهٔ مدینه سوی جنوب افتاده است، و یا بیرونی پیش از ناصر در قانون مسعودی با جام‌جم به پانزده دقیقه فلکی اختلاف دارد.

مبدأ طول در نظر قدما و متأخرین

مبدأ طول را چنان‌که گفته‌ایم، ازغایت نقطهٔ غربی بنام هرو که فرو هم گویند می‌گرفتند و آن از جزائر خالدات (کاناری) که جزائر سعدا نیز گویند می‌باشد و آن اکنون غیر معمور بلکه، مغمور در آب است و بین آن جزائر تا ساحل ده درجه است وبطلمیوس وپیروانش مبدأ طول‌را ازآن جزائر می‌گرفتند وپس‌از آنان، چون‌جزائر نامبرده درآب‌فرو رفته‌بودمبدأ طول‌را ازساحل بحرمغرب گرفته‌اند، چنانکه علامه بیرونی در قانون مبدأ طول را ساحل گرفته است. لذا برای رفع التباس در جداول طول بلاد، مبدأ طول را مقید کرده‌اند که جزائری است یا ساحلی است.

مبدأ طول را از غایت نقطهٔ غربی گرفتند چـون طول کوکب یعنی تقویم آن به توالی است که ازغرب به‌شرق است تا ارضیات بر وفق‌سماویات قرار گیرد. و دیگر این‌که تدوین جداول هم به‌یك روش خواهد بود و این کار در تسهیل محاسبه و عدم اضطراب خاطر دخلی به‌سزا دارد.

قدمای هند مبدأ طول را از منتهای عمارت در جانب شرق بـه نـام کنك‌دز (دژ گنگ) گرفتند یا به‌علت این‌که به‌حسب مکان به آن نزدیك بودند، و یا به‌علت این‌که ازدیاد طول موافق جهت حرکت اولی است که ازشرق به‌غرب و دراصطلاح به‌خلاف توالی است، و ازاین حیث باز ارضیات موافق سماویات است، و یا به‌علت این‌که جهت شرق را چون مطلع انوار است اشرف از مغرب می‌دانستند، و یا به‌علت این‌کـه مشرق را یمین فلك می‌دانستند و یمین اقوی‌الجانبین است. و بسیاری از متأخرین رصدخـانه خودشان را مبدأ طول در زیجات قرار دادند، و در این ایام از گرینویچ و از پاریس می‌گیرند.

تعیین ظهر حقیقی به‌دستور رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله وسلم

یکی‌ازاموری که‌ـپس‌از‌تعیین‌قبلهٔ مدینه‌باعجاز‌رسول‌الله (ص)ـ ذکر آن اهمیت به‌سزا دارد، تعیین زوال ظهر به‌دستور آن حضرت است. در کتب فن برای تعیین ظهر حقیقی طرق عدیده است وما در کتاب دروس معرفة الوقت و القبله چند طریق را با اقامه براهین هندسی ذکر کرده‌ایم.

در دین مبین اسلام بسیاری از اعمال از قبیل صوم و صلوة و حج، مبتنی برمعرفت اوقات است. لذا علمای ریاضی در معرفت اوقات واهلـه زحمت‌ها کشیده‌اند و رسایلی در این امور تدوین کرده‌اند و مسائلی طرح نموده‌اند و از جمله در ظل و اقسام و فروع هندسی شگفت آن بحث به‌میان آورده‌اند.

اکنون سخن ما این است: اگر خط زوال که آنرا خط نصف‌النهار نیز گویند در افقی به‌یکی از طرق تحصیل آن به‌دست آورده‌ایم چون شاخصی پهن مثلا تخته فلزی برروی آن خط و درامتداد آن به استقامت نصب کنیم، آن صفحه در سطح دائرهٔ نصف‌النهار خواهد بود، و ظل آن تخته فلـز از وقت طلوع شمس تا هنگام رسیدنش به این دائره به‌جانب مغـرب بـود و همین که شمس به این دائره رسید، نه صفحهٔ جانب غربی آن تخته فلز را ظل بود و نه صفحهٔ جانب شرقی آن‌را، بلکه خط ظلی از او برنفس خط زوال اعنی خط نصف‌النهار منطبق است، یعنی ظل شاخص که همان تخته فلزاست برروی خط زوال قرار می گیرد. وچون شمس از دائرهٔ نصف‌النهار زایل گردد یعنی مایل گردد، صفحه جانب شرقی آن سایه افکند پس‌هنگام انعدام ظل از صفحه جانب غربی شاخصی آن‌چنان اول ظهر حقیقی بود و اگر برآن خط دیواری بنا کنند، حکم دوصفحهٔ شرقی و غربی دیوار مانند همان دو صفحه شاخص نامبرده است که در این عمل خـود دیـوار شاخص خواهد بود.

اما رسول اکرم (ص) بدون این که آلات نجومی و قواعد ریاضی بکار بردـ چنان که دربارهٔ قبلهٔ مدینه گفته‌ایمـ دیوار مسجد مدینه را در

سطح دائرهٔ نصف‌النهار بنا نهاد و به‌مردم تفهیم کرد تا زوال ظهـر را از روی آن تشخیص دهند. در این مقام به‌نقل مقالتی از کتاب راه سعادت جناب استاد بزرگوارم علامه ذوالفنون حاج میرزا ابـوالحسن شعـرانی روحی فداه که از مفاخر و اعاظم علمای معاصر بود، تبرك می‌جوییم:

دیگر از معجزات حضرت پیغمبر صلی‌الله علیه وآله وسلم آن است که در مدینه، مسجد ساخت و محراب آن‌را به‌جانب کعبه کرد و درست آمد بی‌آن‌که وسائل نجومی بکار برد و نیز اوقات نماز را از روی سایه دیوار مسجد بطرز بدیعی معین فرموده است که بعد از این در ریاضیات قدیم و زیج‌ها تعیین این ظل بسی به‌کار آمد و به استخراج آن همت گماشتند.

توضیح آن‌که، دیوار مسجد پیغمبر، درست محاذی دائرهٔ نصف‌النهار بود و هر دیوار که چنین باشد، در همهٔ فصول سال چون سایه آن برگردد بطرف مشرق ظهر می‌شود و امروز هم در رصدخانه‌های فرنگستان مـانند گرینویچ و پاریس، دیواری به‌آن طرز می‌سازند و گویند بهترین وسیلهٔ تعیین ظهر حقیقی آن است، پس تعیین ظهر درمسجد پیغمبر (ص) بهترین طریقه بود که امروز علمای اروپا به‌کار می‌برند. و آخـر وقت ظهر را وقتی مقرر داشت که سایهٔ برگشته برابر ارتفاع دیوار شود و در این وقت ارتفاع خورشید از افق چهل و پنج درجه است و در اول تابستان در شهر مدینه، آفتاب در نصف‌النهار فوق الرأس و ارتفاع آن نود (۹۰) درجه است، این وقت که آخرین وقت فضیلت ظهر است، درست وسط حقیقی میان ظهر و غروب است حضرت پیغمبر آن را اصل قرار داد و اوقات دیگر را در مدینه و بلاد دیگر براین اصل متفرع فرمـود و بـرای همه یك حکم فرمود که چون فییء یعنی سایه، به قامت شاخص شود آخر وقت ظهر است در همه‌جا و همه وقت.

و آخر وقت عصر را وقتی معین فرمود که سایه دوبرابر شاخص شود و آن وقتی است که ارتفاع خورشید از افق قریب بیست و شش درجه است، پس مقدار ارتفاع خورشید را نصف کرد و نصف آن‌را وقت فضیلت ظهر

قرار داد و نصف باقی را هم تقریباً نصف کرد و آن‌را وقت فضیلت عصر قرار داد.

رسم اهل حساب است که خالص و کامل هرچیز را اصل و مبدأ قرار می‌دهند مثلا در اندازه‌گرفتن نور، نور ماه را واحد قرار دادنـد در شب چهاردهم، که ثابت است نه شب‌های دیگر، و برای واحد وزن آب خالص مقطر اختیار کردند، حضرت پیغمبر هم بلندترین روزها را در شهری که خورشید اول ظهر به‌غایت ارتفاع می‌رسید (یعنی ۹۰ درجه) مبدأ قرارداد و روزهای دیگر و شهرهای دیگر ضابطه ندارد، و از این‌ها دانسته شد که اگر در بلاد ما هم دیواری به‌سمت نصف‌النهار بسازند، سایه در اول ظهر از آن معدوم می‌شود در همهٔ فصول.

و قول بعض فقها که باید سایه زائد برفییء اصلی بقدر سایه باقی در وقت ظهر شود ضعیف است و حق همان است که مشهور گویند و باید سایهٔ زائد برابر اصل شاخص شود نه سایهٔ شاخص.

و نیز بعض فقها گویند، سایه ظهر در بعض اوقات خود به انـدازه شاخص است یا بیش از آن، پس ممکن نیست آخر وقت، سایه به‌قدر شاخص باشد.

در جواب گوییم، در مدینهٔ طیبه دیـوار مسجد پیغمبر کـه مسامت نصف‌النهار بود وقت ظهر هرگز سایه نداشت و چون سایه پیدا می‌شد ظهر می‌شد و چون به‌اندازه قامت می‌رسید وقت ظهر گذشته بود، ماهم اگر در بلد خود چنان دیواری داشته باشیم همانطور می‌سنجیم. اما اگرشاخص‌مانند چوب نصب کنیم زیادتی سایه راکه بعد از ظهر پیدا می‌شود با قامت شاخص می‌سنجیم نه همهٔ سایه را، زیراکه پیغمبر (ص) آن سایه که بعد ظهر پیدا می‌شد فرمود: بقدر شاخص شود.

این بود گفتار مرحوم استادم در این مقام. در اینجا عرض مطلبی را برخودم فرض میدانم و آن این‌که: در بحث قبلهٔ مـدینه از کتاب سعادت نامبرده، عبارتی باید تصحیح شود چه این که جناب استادم رضوان‌الله تعالی علیه مرقوم فرمودند: «اما طول مکه را در زیج‌های قدیم مانند زیج‌هندی

نود ۹۰درجه نوشته‌اند، مدینه‌را ۷۵ درجه و ۲۰ دقیقه که تفاوت بین‌الطولین ۱۴ درجه و ۴۰ دقیقه میگردد و انحراف قبلهٔ مدینه به‌طرف مشرق بسیار می‌شود با این‌که محراب پیغمبر (ص) این اندازه انحراف ندارد».

نگارنده گوید: نسخه زیج هندی استاد روحی فداه در دست این‌حقیر است، طول مکه مکرمه در زیج هندی بحروف جمل عرها یعنی ۷۷ درجه است وطول مدینه منوره عهك یعنی ۷۵ درجه و ۲۰ دقیقه است که تفاوت بین‌الطولین ۱ درجه و ۴۰ دقیقه و قریب به واقع است، ولی حضرت استاد عر را ص خوانده است چون در نسخه نامبرده از حیث کتابت کاتب خیلی عر قریب به صورت ص نوشته شد و صاحبان زیج هندی بدان رجوع کنند.

خاتمه: اگر شاخص به صفتی که گفته‌ایم بوده باشد، یعنی مثل تخته فلز و چوب و غیر آن‌ها منصوب برخط نصف‌النهار باشد، ویا دیوار مبنی‌بر آن بوده باشد، در سطح دائرهٔ نصف‌النهار خواهد بود و انعدام ظل آن‌شامل همهٔ آفاق است، یعنی شمس چون به دائره نصف‌النهار رسید ظل جانب‌غربی شاخص موصوف منعدم می‌شود و سطح غربی آن را آفتاب می گیرد و این زمان، اول ظهر حقیقی است و این مطلب عام است مرجمیع آفاق را.

اما اگر شاخص به صفت مذکور نباشد، مثلا مخروطی منتصب برسطح زمین باشد، در این صورت هرچند در هنگام رسیدن شمس به دائرهٔ نصف‌النهار، شاخص هم در سطح آن دائره است ولیکن انعدام ظل آن فقط اختصاص دارد به آفاقی که شمس در وقت وصول به دائرهٔ نصف‌النهار به سمت رأس آن‌ها می‌رسد. به این بیان: اگر عرض بلد به اندازه میل کلی باشد شمس در تمام دوره یك‌بار به سمت رأس آن می‌رسد، و اگر بلد عدیم العرض باشد و یا عرض آن کمتر از میل کلی باشد در هر دوره‌ای دوبار به سمت رأس آن می‌رسد.

اما در غیر از وقت مذکور آفاق یاد شده، مطلقا در هیچ افقی، ظل شاخص مخروط در هنگام وصول شمس به‌دائرهٔ نصف‌النهار، منعدم نمی‌شود بلکه به غایت قصر ونقص منتهی می‌شود و دوباره به تزاید می گراید لذا در کتب فقهیه در تعیین وقت صلوة ظهر فرموده‌اند: وقت ظهر هنگام زوال

شمس از وسط سماء و میل آن از دائرهٔ نصف‌النهار است که به زیادت ظل بعد از نقص آن معلوم می‌گردد و به همین سبب این ظل بعد از نقص را، فییء می‌نامند که به‌معنی رجوع است. و این ظل را ظل مبسوط می‌گویند در مقابل ظل منکوس که ظل معکوس نیز نامیده می‌شود.

بیرونی در افرادالمقال (ص۸) در ترغیب و تحریص بر مراقبت ظل برای اقامهٔ صلوة، کلامی شریف از ابودرداء روایت کرده است که:

روی عن ابی‌الدرداء انه قال: ان شئتم لأقسمن لکم ان احب عبادالله الی‌الله الذین یرعون الشمس والقمر والنجوم والأظلة لذکرالله.

بعد از نقل کلام ابودرداء، بیرونی در بیان اظله که در ذیل گفتارش آمده گوید: یعنی الفییء فانه بفضل التفکر فی‌خلق السموات والارض و استعماله فی‌التوحید و فی‌اوقات العبادة.

۷

میل گلی

بسمه تعالی وله‌الحمد

اولم یر الذین کفروا ان السموات والارض کانتا رتقاً ففتقناهما

(قرآن کریم، سوره انبیاء، آیه ۳۲)

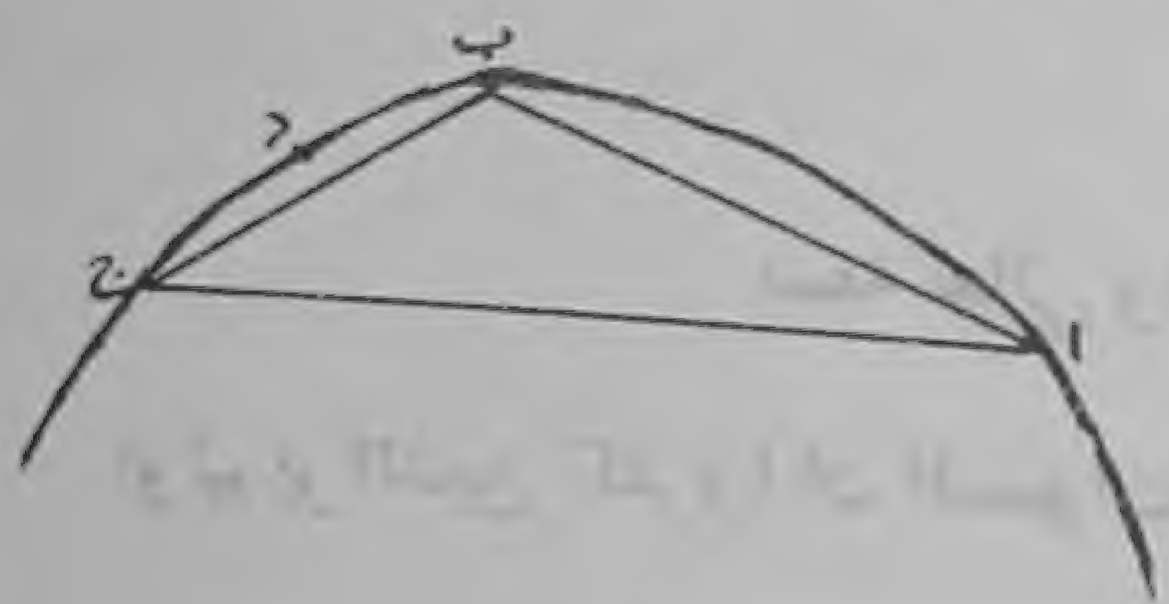
این رساله در میل کلی است که از قدیم‌الدهر در صحف کریمه متفکرین در خلق آسمان‌ها و زمین با اهمیت بسیار عنوان شده است و مسائلی چند خیلی شریف و شگفت در موضوعات گوناگون بر آن متفرع است.

شکل میل کلی

شکل شانزدهم مقالهٔ چهارم اصول اقلیدس، آخرین شکل آن مقاله است. که شکل میل کلی است و حائز اهمیت ریاضی و تاریخی است. دراین شکل طریق عمل کثیرالاضلاع پانزده ضلعی متساوی الاضلاع و متساوی الزوایا در دائره بیان می‌شود. در عمل مذکور، محیط دائره به پانزده قوس متساوی تقسیم می گردد که هریك بیست‌وچهار درجه خواهند بود، بنابراین هریك از اضلاع کثیرالاضلاع پانزده ضلعی وتر قوس ۲٤ درجه است زیرا که مطلوب عمل کثیرالاضلاع چنانی در دائره است، این شکل را باید شکل میل کلی نامید به بیانی که تقدیم می گردد.

طریق عملش این است که اول بدستورالعمل اشکال سابق آن، دو وتر یکی ضلع مخمس متساوی‌الاضلاع و دیگری ضلع مثلث متساوی‌الاضلاع‌در

دائره عمل می‌شود. و چون محیط دائره به‌پانزده قسم متساوی تقسیم گردد، ثلث پانزده قوس ضلع مثلث، و خمس آن قوس ضلع مخمس، و تفـاضل میانشان دو خواهد بود. و چون قوس تفاضل تنصیف گردد وتر هـریك، ضلع کثیرالاضلاع مفروض است و به همین منوال تا پایان یابد.



به بیان روشن قوس ا ب ج وتر آن خط ا ج است که ضلع مثلث متساوی‌الاضلاع در دائره است، و قوس ا ب وتر آن ا ب است که ضلع مخمس متساوی‌ـ الاضلاع در دایره است، و فضل بین این دوقوس، قوس ب د ج است که منتصف آن د است، پس وتر هریك از قوس ب د ـ د ج، وتر ضلع کثیرالاضلاع پانزده ضلعی است و قوس هریك آن‌ها ۲۴ درجه است و ازدرجه تعبیر به‌جزء نیز می‌شود. قوس ضلع مثلث متساوی‌الاضلاع‌دردائره ۱۲۰درجه‌است وهریك‌اززوایای سه گانه‌آن، محیطی است که نصف قوس مقابل خود از محیط دائره یعنی ۶۰ درجه‌است. و قوس ضلع مخمس متساوی‌الاضلاع دردائره ۷۲درجه است. وچون‌محیط دائره به‌پانزده‌قسم متساوی منقسم گردد هرقوسی ۲۴درجه فلکی خواهدبود که‌قوس میل کلی است، ثلث پانزده ۱۲۰ درجه است که قوس ضلع مثلث مذکور است.

(۱۵÷۳=۵×۲۴=۱۲۰)

و خمس پانزده هفتادو دو است که قوس ضلع مخمس مذکور است.

(۱۵÷۵=۳×۲۴=۷۲)

و تفاضل بین دو قسم ضلع مثلث و مخمس دو است. اعنی دوقسم از اقسام پانزده گانه محیط دائره است (۴۸=۷۲−۱۲۰) و چون قوس تفاضل تنصیف شود، وترهریك ازدونصف ضلع کثیرالاضلاع پانزده ضلعی متساوی‌الاضلاع و متساوی الزوایا در دائره است.

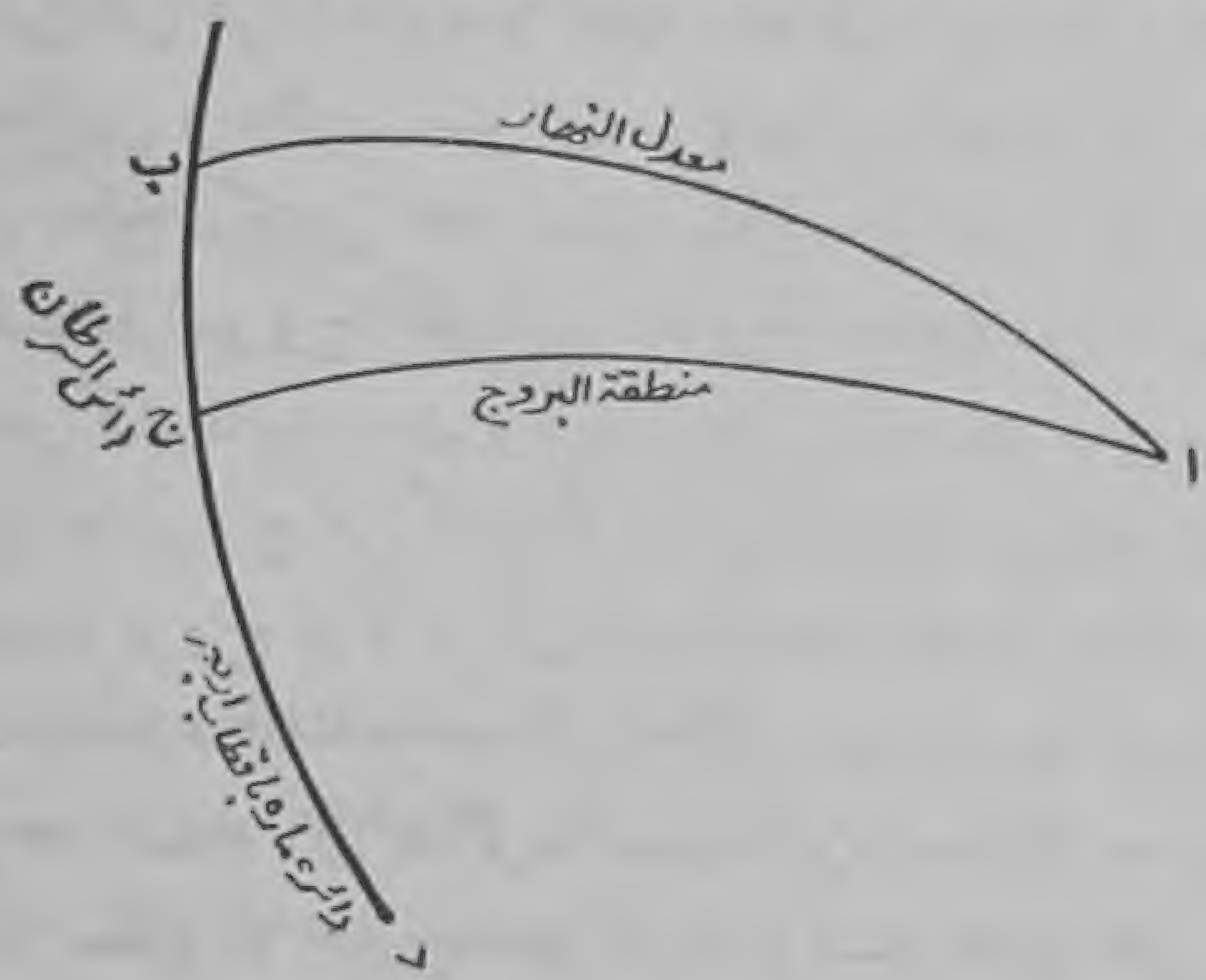
اما آن‌که گفتیم قوس ضلع این شکل (قوس ۲۴ درجه) قوس میل کلی است، بیانش این است‌که معدل‌النهار دائره عظیمه‌ای است که منطقه حرکت اولی است و دو قطب آن دو قطب عالم است که ستاره جدی در قرب قطب شمالی آن قرار دارد و نقطه متقاطر آن قطب جنوبی است، و آن‌را دائره اعتدالین و دائره استوای سماوی نیز گویند و فصل مشترك بین این دائره و بین سطح ارض‌را خط استوا گویند و این استوای زمینی است.

و دائره منطقة البروج که آن‌را دائره شمسیه نیز گویند عظیمه‌ای است‌که منطقه حرکت ثانیه است و آن‌را دائره اوساط بروج نیز گویند از جهت آن‌که بروسط بروج می‌گذرد، و آن‌را دائره بروج نیز خوانند از برای آن که قسمت بروج اولا برآن نموده‌اند، وآن را فلك بروج نیزدانند چه در فن هیئت ونجوم فلك بر دوائر اطلاق می‌شود، و آن‌را منطقه ثوابت نیز گویند، و وجه تسمیه آن بدائره شمسیه این است‌که مدار شمس است و هیچگاه شمس از سطح او خارج نمی‌گردد و به تعبیر فنی هیچگاه او را عرض نبود.

منطقة البروج در سطح معدل‌النهار نیست، بلکه یکدیگر را در دو نقطه متقابل تقاطع می‌کنند و چون هردو عظیمه‌اند، همدیگر را بدان دو نقطه متقابل که محل تقاطع ایشانند، تنصیف می‌نمایند و بعکس دوائر متناصفه در سطح کره نیز از دوائر عظام‌اند چنانکه در شکل دوازدهم و سیزدهم مقاله اولی اکرثاوذوسیوس مبرهن شده است. و آن دو نقطه را دو نقطه اعتدال گویند یکی را نقطهٔ اعتدال ربیعی و رأس حمل، و دیگری را نقطه اعتدال خریفی و رأس میزان. نهایت دوری آن‌ها را ازیکدیگر میل کلی می‌نامند، یعنی میل آن‌دو، از هریك از دو نقطه تقاطع شروع می‌شود تا بدان غایت می‌رسد و میل‌های دیگر که میان او و هریك از دو نقطهٔ اعتدال‌اند میول جزئیه‌اند.

از تقاطع دو عظیمهٔ نامبرده لاجرم میل کلی در هر دو جانب معدل نهار اعنی جهت شمال و جهت جنوب تحقق می‌یابد. جانب شمال آن، آن نقطه‌ای است از منطقةالبروج که رأس سرطان است و آن را نقطهٔ انقلاب

صیفی می گویند، و جانب جنوب آن، آن نقطه‌ای است از منطقةالبروج که رأس الجدی است و آن‌را نقطه انقلاب شتوی گویند و چون عظیمه دیگر فرض کنیم که از اقطاب معدل و منطقه و به دو نقطهٔ انقلاب بگذرد اعنی



دائره ماره باقطاب اربعه، دوقطب آن دو نقطه اعتدال خواهند بود. و اقصر قوسی از آن که‌میان معدل و منطقه افتد میل کلی است که زاویه تقاطع معدل و منطقه مقدر آنست، و این همان قوسی است که در کثیرالاضلاع پانزده ضلعی در اصول اقلیدس منظور بود در این شکل فرض شود اب = معدل‌النهار، اج = منطقة البروج و هریك ربع دور، دجب = دائره ماره باقطاب اربعه، بج = قوس میل کلی، زاویه ب اج مقدر آن است و ا نقطه اعتدال ربیعی و ج رأس السرطان، و بدان‌که میل کلی را میل اعظم نیز گویند.

کلام علامه ابوریحان بیرونی دربارهٔ پانزده ضلعی و میل کلی

علامه ابوریحان بیرونی در باب اول مقاله چهارم قانون مسعودی (ص۳۶۳ ج۱ طبع حیدرآباد دکن) فرماید: اما مقدار این میل (میل کلی، میل اعظم) که مقدر زاویه حادث از تقاطع معدل‌النهار و منطقة البروج

است اتفاق فرق هند براین است که آن بیست و چهارجزء (۲۴ درجه) است، و این مقدار در نزد قدماء رأی شایع بود چه این که ایرن مجانیقی در حل شکوك کتاب اصول اقلیدس گوید: اقلیدس در مقاله چهارم پانزده ضلعی در دائره را به‌سبب این که آن مقدار میل اعظم است، استخراج کرده است، سپس میل اعظم، نزد بطلمیوس بـه هشت دقیقه و دوثلث دقیقه (۴۰ ثانیه) کمتر از مقدار ۲۴ درجه است[۱].

بیرونی پس از مطلب فوق مقدار میل کلی را به‌حسب ارصاد عده‌ای از ریاضی دانان‌بزرگ اسلامی از زمان بنی‌موسی شاکر به بعد را نام برده است.

راقم سطور گوید: آنچه از ارصاد متقدمین تا این تاریخ ـ که یکشنبه بیست و هفتم جمادی الاولی هزار و چهارصد هجری قمری مطابق بیست و چهارم فروردین هزار و سیصد و پنجاه و نه‌هجری شمسی است ـ در مقدار میل کلی استفاده می گردد این است که این میل روبه انتقاص میرود، چـه مقدار میل کلی به ارصاد متأخرین، از مقدار آن بارصاد متقدمین کم‌تر است.

۱ـ فاما مقدار هذا المیل الذی یقدر الزاویة الحادثة من تقاطع معدل النهار و منطقة البروج فاتفاق فرق الهند فیه علی انه اربع و عشرون جزءاً، و کان هذا فی‌القدماء رأیاً شائعاً فان ایرن المجانیقی یقول فی حل شکوك کتاب الاصول ان اقلیدس انمـا استخرج فی‌المقالة الرابعة ذا الخمسة عشر ضلعاً فی‌الدائرة بسبب ان هذا مقدار المیل الاعظم، ثم هو عند بطلمیوس انقص من‌ذلك بثمان دقائق و ثلثی دقیقة.

نسخهٔ مطبوع قانون، بقدر الزاویه، بابای موحده است و صحیح آن یقدر فعل مضارع از تقدیر است. و دیگر ذا الخمسة ضلعاً است و صحیح آن ذا الخمسة عشر ضلعاً است که کلمه عشر ساقط شده است. و دیگر بطلمیوس است و صحیح آن بطلیموس است. و متأسفانه در کتب ریاضی مطبوعات حیدرآباد دکن اغلاط فاحش بسیار یافت می‌شود.

انتقاص میل کلی بتدریج

بعضی از رصدهای متأخر، مقدار میل کلی را بیش از مقدار رصد پیش از خود یافته‌اند، و بسیاری از متأخرین مقدار آن‌را کم‌تر از متقدمین، این اختلاف در اکثر و اقل سبب توهم این شده است که معدل و منطقه را با یکدیگر انتقاص و ازدیاد است که گاهی با یکدیگر نزدیك و گاهی از یکدیگر دور می گردند. ولکن حق این است که اگر مقدار میل کلی در رصد متأخر بیش از مقدار آن در رصد متقدم است، خللی در رصد متأخر روی داده است. چنان‌که از کلام علامه بیرونی درقانون مسعودی (ص۳٦٤ ج۱) همین مطلب مستفاد می گردد، بلکه محقق خواجه نصیرالدین طوسی در رساله فارسی بنام زبدة الهیئة که از مؤلفات آن‌جناب است، بدان تصریح و تنصیص فرموده است[1] و عبارت او این است: «و غایت میل‌فلك البروج از معدل‌النهار، در هردو جانب بسر سرطان و سرجدی بیست و سه درجه و نیم باشد بتقریب و آن به‌هر وقت کم‌تر می‌باشد وآن‌را میل کلی خوانند» و همچنین درتذکره هیئت‌فرمود: «المیل الکلی الموجود بالارصاد القدیمة والحدیثة لیس شیئاً واحداً بل کان ما وجده القدماء اکثر مما وجده المحدثون» (اول فصل ٤ باب ۲)

این انتقاص را نباید از اختلال آلات رصدی و یا نحوهٔ نصب آن‌ها برزمین در سطح نصف‌النهار دانست چنانکه محقق خفری در شرح تذکرهٔ خواجه، و دیگران احتمال داده‌اند.

انتقاص میل کلی، مطلبی مسلم است که درآن هیچگونه شك‌و شبهه‌ای راه نمی‌یابد ولی آیا معدل و منطقه هردو در حرکت تقاربی‌اند به این‌معنی که هریك در حرکت‌اند و به‌سوی یکدیگر نزدیك می‌شوند و در نتیجه میل کلی آن فآن کم می‌شود، یا یکی از آن دو ثابت است و دیگری به‌سوی‌آن در حرکت است؟

۱ــ قاضی‌زاده رومی نیز در شرح ملخص چغمینی گوید: المیل الاعظم علی ما وجد بارصاد المأمون و رصد بنی‌موسی بعدها ۲۳ درجه و ۳۵ دقیقه و اماالارصاد المتقدمة علیها فقد دلت علی انه اکثر من ذلك، و اما المتأخرة عنها فدلت علی انه اقل منه.

حق این است که تقارب مذکور را از منطقة البروج دانست که معدل النهار ثابت و منطقة البروج به‌جانب آن در حرکت است چه‌اگر این تقارب به‌سبب تحرك معدل النهار به‌سوی منطقة‌البروج باشد، باید عرض جغرافیایی نقاط کره ارض اختلاف یابد و خط استوا را در هرزمان مکان دیگر باشد و دیگر. توالی فاسده که ورود بحث در آن‌ها موجب اطناب می گردد، و باز احتمالات و سؤالاتی دراین مقام پیش می‌آید که اعراض را اولی دانسته‌ایم.

آیا میل کلی به‌همین منوال روبه انتقاص می‌رود که بالمآل دوعظیمه نامبرده دریك سطح قرار می گیرند و انطباق می‌یابند؟ و آیا دوباره از یکدیگر جدا می‌شوند، و در صورت جدا شدن آیا منطقة البروج به همان وضع نخستین خود عود می کند و انفتاح می‌یابد؟ و یا با معدل النهار تقاطع کرده و در خلاف جهت نخستین خود، از معدل‌النهار حرکت می‌نماید؟ و یا این که این دو عظیمه هیچگاه در یك سطح قرار نمی گیرند بلکه منطقة البروج چند درجه‌ای به‌سوی معدل‌النهار حرکت می کند و پیش از تلاقی عود می کند؟

علامه نیشابوری در شرح مجسطی گوید: علما و حکمای هند معتقد بودند که میل کلی تاهشت درجه انتقاص می‌یابد و دوباره رو به ازدیاد می گذارد، و همواره به همین منوال است (نقل به ترجمه)[۱].

تفسیر رتق و فتق آسمانها و زمین در قرآن، به انطباق و انفتاح معدل‌النهار و منطقة البروج بنظر علامه ملا جلال دوانی

وعلامه خفری در شرح تذکره گوید: بعضی از اجله متأخرین، جزم به انطباق منطقة البروج با معدل‌النهار نموده است که براثر انتقاص میل کلی بتدریج زمانی منطقة البروج منطبق با معدل‌النهار خواهد شد و در سطح او قرار می گیرد و رتق و فتق این آیه کریمه را: اولم یرالذین

۱ــ عند علماء الهند و حکمائهم ان غایة قرب هذا المیل و بعده عن دائرة معدل‌النهار ثمان درجات تنقص ثم تزید.

کفروا ان السموات والارض کانتارتقاً ففتقناهما (انبیاء آیه ۳۲) بر انطباق و انفتاح آن‌دو عظیمه تفسیر کرده است و گفته است: مراد از سموات معدل‌النهار، و از ارض فلك بروج (منطقة البروج)، و از رتق انطباق آن دو، و از فتق انفتاح آن‌ها است. و قیامت کبرای موعود وقت انطباق این‌دو است که موجب انحلال مرکبات به بسائط است، و مقارن آن وقت وضعی حادث می‌شود که مانندش پیش از آن نبوده است بنابر این‌که نسبت بعض حرکات افلاك به بعض دیگر نسبت صمیه (اصم) است چنان‌که مقتضی علو قدرت همین است پس بنابراین تقدیر، عود وضعی از اوضاع محال است چنان‌که برهان برآن قائم است والله سبحانه و تعالی اعلم بالصواب[1].

درهامش یك نسخه تکلمه درشرح تذکره که همان شرح فاضل خفری بر تذکره در هیئت است، بعض اجله متأخرین را علامه دوانی دانسته است.

در صورت انطباق منطقة البروج بامعدل‌النهار اگر منطقه در جهت جنوب معدل انفتاح یابد، باید نصف شمالی منطقة البروج و به‌عبارت دیگر بروج شمالی به جهت جنوب معدل میل کنند، و جنوبی بجهت شمالی آن و لازم آید که وضع جغرافیائی و اوضاع ارضی بکلی دگرگون گردد.

علامه نیشابوری در شرح مجسطی گوید: استاد مختص نسوی (ابوالحسن علی‌بن احمد نسوی) رحمه‌الله ذکر کرده است که انطباق آن‌دو و سپس انفتاح منطقه ازجانب جنوب معدل، ممتنع نیست، آنگاه‌باید باذن‌الله تعالی آبادی به‌جانب جنوب معدل افتد و دریا به‌شمال آن (نقل بترجمه

۱ــ وممن جزم بذلك الانطباق بعض اجلة المتأخرین، و فسر الرتق و الفتق الواقعین فی کلام الجلیل الملك العلام حیث قال عز من قائل اولم یرالذین ــ الآیه، علی الانطباق و الانفتاح. و قال: ان المرد من السموات هوالمعدل، و من‌الارض فلك البروج، و من الرتق انطباقهما، و من‌الفتق انفتاحهما. و ذکر: ان وقت القیمة الکبری الموعودة هو وقت بعد ذلك الانطباق الثانی الذی هو یوجب انحلال المرکبات الی البسائط، و ان المقارن لذلك الوقت وضع لم یحدث قبله وضع مثله بناء علی ان نسبة بعض حرکات الافلاك الی بعض آخر صمیة کما هو مقتضی علو القدرة فانه علی ذلك التقدیر یستحیل عود وضع من‌الاوضاع کما قام علیه البرهان والله سبحانه و تعالی اعلم بالصواب.

باختصار) عبارت نیشابوری در شرح مجسطی چنین است (فصل ۱۱ مقاله اولی مجسطی):

فاما مقدارهذا المیل الذی یقدرالزاویة الحادثة من تقاطع معدل النهار و منطقة البروج، فاتفاق فرق الهند علی انه اربعة و عشرون جزء و کان هذا فی القدماء رأیا شائعاً حتی حکموا بأن اقلیدس انما استخرج فی المقالة الرابعة من الاصول ضلع ذی خمسة عشر ضلعاً فی الدائره بسبب ان هذا مقدار المیل الاعظم، و قدوجد ذلك بالرصد الذی عمل بالسند ولم یسمع رصد اقدم منه.

ثم وجد بعد ذلك بطلمیوس قوس مابین المنقلبین سبعة و اربعین جزءاً و اکثر من ثلثی جزء و اقل من نصف و ربع جزء قریباً مما وجده اراطسنانس و وافقه ابرخس اذجعل نسبة هذه القوس الی الدائرة احدعشر جزءاً من ثلاثة و ثمانین بالتقریب.

ثم وجد بعد ذلك بارصاد المأمون المعروف بالشماسیة التی عملها یحیی بن ابی منصور و اجمع علیها عدة من العلماء و کانت علی طریقة اللبنة فوجدوا المیل الاعظم کحـ له.

ثم رصد بنوموسی بن شاکر المنجم ارتفاع الشمس عندحلولها اول الجدی بمدینة السلام و ذلك یوم الخمیس سنة مأتین و سبع و ثلاثین لیزدجرد فوجدوا ارتفاعها المصحح لحـ له، و رصدوا ایضاً ارتفاعها نصف النهار عند حلولها اول السرطان فوجدوا ارتفاعها فیه و ذلك یوم الجمعه اول یوم من خرداد سنة مأتین و ثمان و ثلاثین لیزدجرد، و هذا ان الرصد ان کانا فی دارهم التی علی الجسر بمدینة السلام، فاذا القی اقل الارتفاعین من اکثرهما بقی القوس التی بین الانقلابین مری، فاذا نصف ذلك حصل کحـ له و هو غایة المیل موافقاً لما وجد بالرصد الشماسیة المأمونیه و اذا زیدالمیل کله علی اقل الارتفاعین الموجودین او نقص من اکثرهما کان الحاصل او الباقی نوم، و هو غایة ارتفاع الحمل و المیزان فاذا نقص هذا من تسعین بقی لحـ ك، وهو عرض مکان الجسر من معدل النهار ببغداد.

ثم رصد بعدذلك ابوالحسین الصوفی بشیراز بحلقة قطرها عشرة أذرع

سميت الحلقة العضدية، والبتانی بالرقة، و ابوالوفاء البوزجانی و ابوحامد الصغانی ببغداد فوجدوا الميل الاعظم اقل من الذی بينا بشیء يسير.

ثم رصد بعد ذلك ابومحمود الخجندی فی ايام فخرالدولة بآلة ابی‌الفضل بن العميد و شاركه ابوالفضل الهروی و غيره من فضلاء ذلك العصر بحلقة قطرها ثمان اذرع فوجدوا الميل الاعظم اقل‌من الذی وجدوه بالحلقة العضدية بشیء يسير ايضاً.

ثم رصد بعد ذلك ابومحمود الخجندی فی ايام فخرالدولة بآلة لم‌يستعملها احد الی هذه الغاية سماها السدس الفخری لانها سدس دائرة نصف‌النهار قطرها ثمانون ذراعاً، والفرق بين هذه الآلة و بين غيرها من الآلات ان اصحاب الارصاد قد ادركوا بها الميل درجاً و دقائق فقط و هذا الشيخ قد ادرك درجا و دقائق و ثوانی حتی ادرك بها ثانية واحدة فوجد الميل الاعظم كج لب یا .

ثم‌رصد الميل الاعظم فی‌زماننا هذابمدينة مراغة فوجد ثلاثة وعشرين جزءاً و نصف جزء.

و لماكان اكثر الميل الكلی علی ما ذكرنا ذهب بعضهم الی ان هذا الاختلاف و ان كان ليس يوجد علی ترتيب و نظام اذا قيست مدد مابين الارصاد بعضها الی بعض يمتنع ان يكون بسبب الآلة اذ لوكان من جهتها لوجب ان يكون وجود هذاالميل مرة زائداً و اخری ناقصاً فلما وجدوه علی‌النقصان دل علی ان الاختلاف من جهة اخری و هو ان اعظم ميل فلك البروج عن معدل النهار غير ثابت حتی ذكر الشيخ فی‌تلخيص المجسطی من كتاب الشفاء:

يشبه ان يكون ما قاله بعضهم حقاً و هو ان من شأن كرة الثوابت التی لها الميل ان يقل ميلها و ان يكثر فيعرض من‌ذلك اختلاف الميل و ظهور سرعة حركة الثوابت بعد بطوء. و هذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل و كرة الثوابت كرة اخری تدور قطباها حول قطبی حركة الكل، و كرة الثوابت تدور ايضاً قطباها حول قطبی تلك الكرة فيعرض لقطبها ان‌يصير

تارة الی جهة الشمال منخفضاً و تارة الی جهة الجنوب مرتفعاً فیلزم ذلك ان یضیق المیل تارة و یتسع اخری.

و ذکر الاستاد المختص النسوی رحمه‌الله: سمعت الشیخ اباعلی انه‌غیر ممتنع ان یطابق فلك البروج دائرة معدل‌النهار و ینفتح فی جهته الاخری و یمیل النصف الشمالی من فلك البروج الی جهة الجنوب، و الجنوبی الی جهة الشمال و تقع العمارة الی الجنوب والبحر الی الشمال باذن‌الله تعالی.

و عند علماء الهند و حکمائهم ان غایة قرب هذا المیل و بعده عن دائرة معدل‌النهار ثمان درجات، تنقص ثم تزید، ویوجب ان یکون المیل فی‌نوبة النقصان من ایام السند الی هذه الایام.

این بود قسمتی از گفتار نیشابوری درشرح مجسطی درتزاید و تناقص میل کلی که چون بسیار آن‌را مفید یافته‌ایم، نقل کرده‌ایم.

نوسان منطقة البروج و نوسان اعتدالین

مراد از اعتدالین دو نقطه محل تقاطع معدل‌النهار و منطقة البروج است و از این جهت نقطهٔ اعتدال نامیده شد که چون شمس در یکی از این دو نقطه باشد شب و روز درهمه آفاق به استواء و اعتدال است یعنی باهم برابر ند.

آهوی آتشین‌را چون بره دربر افتد   کافور خشك گردد با مشك تر برابر

آهو فارسی غزاله است و غزاله از نام‌های خورشید است.

ام الغزالة من طول المدی خرفت   فما تفرق بین الجدی و الحمل

حافظ گوید:

شود غزاله خورشید صید لاغرمن   گر آهویی‌چوتویکدم‌شکارمن‌باشی

پس آهوی آتشین خورشید است. کافور سفید است و مشك سیاه و مزاج روز خشك است و مزاج شب تر پس کافور خشك روز است و مشك تر شب. و بره فارسی حمل است یعنی خورشید چون به حمل رسد، شب و روز برابر باشند.

ما آنچه است از ارصاد متقدمین و متأخرین یافته‌ایم این است که میل

کلی روبه انتقاص میرود، و همچنین اعتدالین مانند دو نقطه رأس و ذنب، یعنی جوزهرین در حرکت است و ظن متاخم بعلم نــوسان منطقة البروج است نه معدل‌النهار. و به حرکت اعتدالین هم باید اذعان داشت ولی‌امکان دارد مانند حرکات جوزهرات باشد نه حرکت نوسانی کیف کان چندقولی از دانشمندان بنام ذکر میشود:

ابوعلی حسن‌بن علی مراکشی صاحب جامع المبادی و الغایات، قائل به نوسان اعتدالین است و مقدار تقدیم اعتدالین را در هر سال ۵٤ ثالثه میداند. و بازرقالی هم‌عقیده است که فلك‌البروج بین ۲۳ درجه و ۳۳ دقیقه و ۲۳ درجه و ۵۳ دقیقه در نوسان است.

اسحق‌بن سید ملقب به امام منجم، مقدار تقدیم اعتدالین را یك‌درجه در هر ٤۹۰۰۰ سال ونوسان اعتدالین را یك‌درجه درهر ۷۰۰۰ سال‌میداند.

این دوقول را از مقدمه بر تاریخ علم جورج سارتون نقل کرده‌ایم. همین معنی نوسان منطقه در کتب علمی اغلب تعبیر به اقبال و ادبار می‌شود چنان‌که نوسان اعتدالین تعبیر به تقدیم و تأخیر و در مقدار میل کلی به حسب ارصاد و مقدار انتقاص میل کلی در یك‌سال به‌تفصیل بحث می‌کنیم.

ابن رشد در کتاب مابعدالطبیعة (ص ۱۳۵ طبع حیدرآباد) گوید: ان الذی اتفق علیه من حرکات الاجرام السماویة هی ثمان و ثلاث حــرکة: خمس خمس للکواکب الثلاثة العلویة اعنی زحل والمشتری و المریخ، و خمس للقمر، و ثمان لعطارد، وسبع للزهره، و واحدة للشمس علی‌ان یتوهم سیرها فی‌فلك خارج المرکزفقطلا فی‌فلك تدویر، و واحدة للفلك المحیط بالکل و هو الفلك المکوکب.

فاما وجود فلك تاسع ففیه شك فان بطلمیوس ظن ان هاهنا حرکة بطیئة لفلك البروج غیر الحرکة الیومیة یتم دورها فی‌آلاف من‌السنین. و آخرون رأوا انها حرکة اقبال و ادبار وهو الرجل المعروف بالزرقال من اهل بلادنا هذه وهی جزیرة الاندلس و من‌تبعه منهم، و وضعوا لذلك هیئة تلزم عنها هذه الحرکة و انما دعاهم الی اثبات هذه الحرکة انهم رصدوا عودات الشمس الی‌نقط معلومة من‌فلك البروج فوجودها تختلف. وآخرون

رأوا ان هذا الاختلاف قد یکون لمزید حرکة او حرکات فی فلك‌الشمس. و آخرون راوا ان ذلك لخلل فی‌الآلات او لتقصیر الآلات انفسها عن درك ذلك علی کنهه فیها. الخ.

مقدار میل کلی به‌حسب ارصاد

علامه ابوریحان بیرونی درباب اول مقاله چهارم قانون مسعودی (ص۳۶۱ ج۱) و همچنین علامه نظام الدین نیشابوری درشرح فصل‌یازدهم مقالهٔ اولی مجسطی بطلمیوس، و نیز فاضلان خفری و برجندی در شرح فصل چهارم باب دوم تذکرهٔ خواجه طوسی در هیأت مقدار میل کلی را به‌حسب ارصاد با حفظ ترتیب زمانی آن‌ها نقل کرده‌اند و ما به اختصار عبارت نیشابوری را نقل به ترجمه می‌کنیم تا مطالبی دیگر که برآن مترتب است، تقدیم بداریم: مقدار میل کلی به‌اتفاق فرق هند ۲۴ درجه است، واین مقدار در میان قدماء قول شایع بود حتی استخراج کثیرالاضلاع پانزده ضلعی در دائره راکه در مقالهٔ چهارم اصول اقلیدس آمده است به سبب‌این که مقدار میل اعظم است، دانستند، و در رصدی‌که در سند عمل شده است و قدیم‌تر از آن شنیده نشد میل اعظم را ۲۴ درجه یافتند.

پس‌از آن اراطسناس و بعد از وی ابرخس (هیپارك) و پس از ابرخس (به دویست و هشتاد و پنجسال) بطلیموس قریب ۲۳ درجه و ۵۱ دقیقه یافتند.

سپس در زمان مأمون عباسی، بارصاد مأمون معروف به شماسیه که یحیی‌بن ابی منصور عامل آن‌ها بود میل اعظم را ۲۳ درجه و ۳۵ دقیقه یافتند، و پس از آن بنی‌موسی شاکر در بغداد میل کلی را موافق همان‌که درشماسیه بدست آمد، یافتند.

بعد از آن، ابوالحسین صوفی درشیراز باحلقه عضدیه (آلت رصدی) که قطر آن ده‌ذرع بود، و بتانی در رقه، و ابوالوفاء بوزجانی و ابوحامد

چغانی در بغداد کمی کم‌تر از آن مقدار ۲۳ درجه و ۳۵ دقیقه یافتند[1].

پس از آن، ابوجعفر خازن در ایام استاد رئیس ابوالفضل‌بن عمید با مشارکت ابوالفضل هروی و دیگر فضلای آن عصر در ری با حلقه‌ای که قطر آن هشت ذرع بود کمی کم‌تر از آن‌مقدار که با حلقه عضدیه یافتند، بدست آوردند.

سپس ابومحمود خجندی در ایام فخرالدوله باسدس فخری (آلت رصدی که ابومحمود خجندی آن‌را بنام فخرالدوله دیلمی ساخت) که سدس دائره نصف‌النهار و قطر آن هشتاد ذراع بود، میل اعظم را ۲۳ درجه و ۳۲ دقیقه و ۲۱ ثانیه یافت.

و بعد در زمان ما در مراغه آنرا ۲۳ درجه و ۳۰ دقیقه یافتند.

این بود آنچه‌که از نیشابوری به اختصار نقل به ترجمه کرده‌ایم. و پس از آن در رصدخانه سمرقند که زیج الغ‌بیکی ثمره آن، و مبدأ تاریخ آن ضما یعنی هشتصد و چهل و یك هجری قمری است. میل کلی را چنان که در باب چهارم مقاله دوم آن تصریح شده است ۲۳ درجه و ۳۰ دقیقه و ۱۷ ثانیه یافته‌اند.

و پس از آن در رصدخانه شاه جهان آباد هند که زیج شاهی نتیجهٔ آن، و مبدأ تاریخش غقلا یعنی یکهزار و یکصد و سی‌و یك هجری قمری است، کم‌تر از آن یافتند چنان‌که درباب سوم مقاله دوم آن تنصیص نموده که: میل کلی به‌رصد سمرقندی ۲۳ درجه و ۳۰ دقیقه و ۱۷ ثانیه و فرنگیان بعد از وی و ما به تدقیق تمام ۲۳ درجه و ۲۸ دقیقه یافته‌ایم.

ده سال بعد از تاریخ زیج محمدشاهی، یکی از متخصصین در علم‌فلك و ریاضیات عالیه، بنام محارتخان عبدالله‌بن عظیم الدین محمد (عبدالله‌بن محمد) زیج محمد شاهی را تسهیل نموده و در تسهیل آن زحمت بسیار کشیده از آنجمله جداول جیب و ظل (سینوس و تانژانت) آن‌را لگاریتم

۱ــ بتانی در باب چهارم زیج صابی ص ۱۸ گوید: ابرخس و بطلمیوس میل کلی را ۲۳ درجه و ۵۱ دقیقه یافتند، و ما چندبار به‌رصد آن‌را در رقه ۲۳ درجه و ۳۵ دقیقه یافته‌ایم، و درکتاب خود به‌این رصد خودمان عمل می کنیم، زیرا این‌عیان است‌وآن خبر (نقل بترجمه).

کرده و در تعدیلات قمر خاصه در تعدیل سوم آن تسهیل به‌سزا به‌کار برده است این زیج در تصرف راقم است. آن جناب درباب چهارم مقالهٔ دوم آن گوید: میل کلی به‌حسب این رصد ۲۳ درجه و۲۸ دقیقه است واهل فرنگ ۲۳ درجه و ۲۹ دقیقه یافته‌اند.

بعد از آن در سنه هزار و دویست و پنجاه و یك هجری قمری که مبدأ زیج کامل بهادرخانی است،صاحب این‌زیج جناب‌غلامحسین جونپوری در صاحب گنج عرف گیای هند مقدار میل کلی را یك‌دقیقه کم‌تر ازمقدار بزیج محمد شاهی یافته است. در باب سوم مقالهٔ سوم آن (ص۷۱) گوید:

مقدار میل اعظم به‌حسب ارصاد مختلف یافته‌اند. ابرخس در رصد خود حوالی سنه یکصد و هفتاد و هشت اسکندرانی به‌افق رومیه کبری ۲۳دقیقه و ۵۳درجه یافته است. و بطلمیوس در سنه چهارصد و شصت وسه اسکندرانی، به افق اسکندریه ۲۳ درجه و ۵۱ دقیقه و ۲۰ ثانیه یافته است. و در سنهٔ یکهزار و هفتصد و چهل و چهار اسکندرانی، مولانا غیاث‌الدین جمشید کاشی در رصد الغ‌بیکی به‌افق سمرقند ۲۳درجه و ۳۰ دقیقه و ۱۷ ثانیه یافته. بعده درسنهٔ دوهزار وبیست وهشت اسکندرانی افضل المهندسین المتأخرین میرزا خیرالله مغفور، در رصد محمد شاهی به‌افق شاه جهان‌آباد دهلی ۲۳ درجه و۲۸ دقیقه درك نموده، و اکنون به‌رصد ما در افق بلده صاحب گنج عرف گیا به تدقیق تمام ۲۳درجه و ۲۷ دقیقه یافته‌ایم.

این بود گفتار مؤلف زیج بهادری، و بدیهی است که مقدار میل کلی به‌حسب آنچه از شرح مجسطی نیشابوری نقل کرده‌ایم[۱] با این نقل دربرخی

۱ــ عبارت نیشابوری در شرح مجسطی در ارصاد مأمون چنین است: ثم وجد بعد ذلك بارصاد المأمون المعروف بالشماسیة التی عملها یحیی‌بن ابی‌منصور الخ ظاهراً کلمه المعروف باید المعروفه باشد که صفت ارصاد باشد نه صفت مأمون و بای در بالشماسیه یا بمعنی فی باشد یعنی در شماسیه و التی صفت ارصاد است و ضمیر مؤنث عملها راجع به ارصاد است. شماسیه نام صحرایی است در حوالی بغداد نه‌اسم آلت نجومی، در مراصد الاطلاع گوید: الشماسیة: بفتح اوله و تشدید ثانیه ثم‌سین مهملة: صحراء کانت فی اعلی بغداد الخ؟ و یا این‌که چون آن ارصاد در بیابان شماسیه کار گذاشته شد و در آنجا رصد به‌عمل آمد، بدین لحاظ آن ارصاد معروف به شماسیه شد، و ارصاد شماسیه می‌گفتند که با به معنی فی نباشد و التی بـه همین لحاظ صفت الشماسیه و ضمیر مؤنث در علمها به‌همین لحاظ راجع به شماسیه باشد، و این وجه اقـرب به صواب می‌نماید، بلکه عین صواب است چنان‌که در رسالهٔ آلات رصدیه بیان کرده‌ایم.

از موارد فی‌الجمله تفاوت دارد. کیف کان به‌حسب نصوصی که از علمای بزرگ قدیم و جدید نقل کرده‌ایم، روشن شد که حکم به انتقاص میل کلی، رأیی مستحدث و حرفی تازه نیست، بلکه ازقدیم‌الایام دانشمندان فلکی‌بدان آگاه بودند. آری مقدار انتقاص آن‌را به‌حسب زمان معین‌تعیین نفرموده‌اند، بلکه همین اندازه اجمالا دریافتند که آن به‌هر وقت کم‌تر می‌باشد، اما مقدار آن به حسب زمان معین که معیاری درست در دست باشد، این است:

مقدار انتقاص میل کلی در یکسال

فاضل کرنیلیوس فاندیك در کتاب ارواءالظماء من محاسن القبة الزرقاء (ص۵ طبع بیروت) پس‌از آن‌که عمل بنی‌موسی شاکر (محمد و احمد و حسن فرزندان موسی‌بن شاکر) را در تحصیل مسافت دوره کره ارض از تاریخ ابن‌خلکان نقل کرده است، گوید: محمدبن موسی در سنه ۲۵۹ ﻫ وفات یافت، و در ایام او میل دائرةالبروج، بر دائره خط استوا (یعنی همان میل منطقه البروج از معدل‌النهار) مقایسه شد، با ضعف تدقیق در آن روز در ساختن آلات نجومی برای قیاس زوایا، بنابر قیاس آنان ۲۵ درجه و ۲۳ دقیقه بود (نقل ترجمه)[۱].

مرحوم سردار کابلی (حیدرقلی‌بن نور محمدخان کابلی) که از مفاخر علمای امامیه معاصرین و صاحب تألیفات محققانه و استادانه است، در ظهر کتاب ارواء الظماء پس ازنقل عبارت فاندیك، به‌خط مبارکش‌افاده فرموده است:

سنهٔ ۲۵۹ ﻫ = ۸۷۳ م، و از سنهٔ ۱۹۰۰ تا سنه ۸۷۳ یکهزار و بیست‌و هفتسال است و به موجب قاعده‌ای که فاضل سیمون نیوکامب ذکر کرده است میل دائره بروج تدریجاً درهریك‌سال ۰/۴۶۸ ثانیه کم می‌شود ومیل

۱ــ قلت وتوفی محمدبن موسی سنة ۲۵۹ ﻫ . و فی ایامه قیس میل دائرة البروج علی دائرة خط‌الاستواء فکان ۲۳ درجه و ۳۵ دقیقه علی قیاسهم مع ضعف التدقیق یومئذ فی‌اصطناع الآلات لقیاس الزوایا.

این دائرهٔ بروج در سنهٔ ۱۹۰۰م= ۲۳ درجه و ۲۷ دقیقه و ۸/۲۶ ثانیه است، پس به‌موجب قاعده مذکور:

$$۱۰۲۷ \times ۰/۴۶۸'' = ۴۸۰/۶۳۶'' = ۸' \; ۰/۶۳۶''$$

و چون بامقدار میل سنهٔ ۱۹۰۰ م، جمع گردد میل زمان محمد بن موسی بدست می‌آید:

$$۲۳^\circ \; ۲۷' \; ۸/۳۶'' + ۰^\circ \; ۸' \; ۰/۶۴'' = ۲۳^\circ \; ۳۵' \; ۸/۹۰''$$

پس آنچه را که در زمان محمدبن موسی یافتند، صحیح است. به‌بین دقت انظار قدما تاچه‌قدر بوده است با این که تمکن از آلات رصدی نسبت‌به آلات رصدی کامل این عصر نداشتند.

این بود گفتار مرحوم سردار کابلی که غرض عمدهٔ ما از این نقل، تعیین مقدار انتقاص میل کلی در هرسال است که به تقریب نصف ثانیه‌است و به تحقیق ۴۶۸/۰ ثانیه، و به این مطلب در تحفةالاجله فی معرفة القبله (ص۲۳) نیز اشارتی فرمود.

بنابر قاعدهٔ مذکور میل کلی در این تاریخ که یکهزار و چهارصد هجری است ۲۳ درجه و ۲۵دقیقه و ۵۰ ثانیه می‌باشد زیرا از مبدأ تاریخ زیج بهادری تاکنون به این صورت است:

$$۱۴۰۰ - ۱۲۵۱ = ۱۴۹ \times ۰/۴۶۸'' = ۶۹/۳۷۲'' = ۱' \; ۹/۷۳۲''$$

$$۲۳^\circ \; ۲۷' - ۰^\circ \; ۱' \; ۱۰'' = ۲۳^\circ \; ۲۵' \; ۵۰''$$

مذهب سند هند در عمر عالم

قول ملاجلال دوانی در تفسیر رتق و فتق نظیر مذهب سند هند است که قاضی ابوالقاسم صاعدبن احمد اندلسی متوفی ۴۶۳ در طبقات الامم نقل کرده است (ص۱۳ ط مصر) وی گوید: مذهب سندهند یعنی الدهر الداهر، این است که کواکب سبعه و اوجات وجوز هرات آن‌ها در هر چهار هزار هزارو سیصد هزار هزار و بیست هزار هزار سال شمسی[1] در رأس حمل،

۱ـ هزار هزار یك میلیون است و مقصود حاصل ضرب چهار هزرار و سیصد و بیست در یك میلیون است: $۱۰۰۰۰۰۰ \times ۴۳۲۰ = ۴۳۲۰۰۰۰۰۰۰$

جمع می‌شوند، و این مدت عمر عالم است، چه بزعم آنان هرگاه کواکب سبعه و اوجات و جوزهرات آن‌ها در اول حمل جمع شوند، همه مکونات در زمین فاسد می‌گردند و عالم سفلی در روزگاری دراز ویران می‌ماند تا این‌که دوباره کواکب سبعه و اوجات و جوزهرات آن‌ها در بروج متفرق گردند، آنگاه عالم سفلی به امر اول برمی‌گردد و بطور ابد و بی‌نهایت براین منوال است (نقل بترجمه).

یعنی در هر ۴،۳۲۰،۰۰۰،۰۰۰ سال شمسی عمر عالم و دوره‌ای بـه پایان می‌رسد و دوره دیگر آغاز می‌گردد.

۱۰۰۰ × ۱۰۰۰ = ۱/۰۰۰/۰۰۰ × ۴/۰۰۰ = ۴/۰۰۰/۰۰۰/۰۰۰
" × ۳۰۰ = ۳۰۰/۰۰۰/۰۰۰
" × ۲۰ = ۲۰/۰۰۰/۰۰۰

۴/۳۲۰/۰۰۰/۰۰۰

تفسیر رتق وفتق آیه ازنظر حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه به‌لحاظ سریان وجود مطلق بـه اطلاق کلی سعی اعنی حقیقة الحقایق در جمیع موجودات که شئون و اطوار واسماء وصفات و مظاهر آنند، رتق و فتق آیه را محمل و معنی دیگر است. صدر المتالهین در آخر فصل دوازدهم موقف اول الهیات اسفار که آخرین فصل آن‌است عنوان کرده است: والیه الاشارة فی‌الکتاب الالهی ان السمـوات والارض کانتارتقا ففتقناهما، والرتق اشارة الی وحدة حقیقة الوجود الواحد البسیط والفتق تفصیلها سماء وارضا و عقلا و نفسا و فلکا و ملکاً الخ (ص۲۳ ج۳ چاپ سنگی).

حرکت به اقبال و ادبار نقطه اعتدال و مقدار آن

غیر از قول به انتقاص میل کلی و انطباق و انفتاح منطقه و معدل، قول دیگر به حرکت نقطه اعتدال است کـه از آن در کتب هیئت تعبیر به حرکت اقبال و ادبار شده است به این معنی که محل تقاطع منطقة البروج با معدل‌النهار ثابت نیست بلکه آن را اعنی محل تقاطع را نوسان است. و

مقصودشان از اقبال حرکت به توالی، و از ادبار حرکت بخلاف توالی است. و این حرکت دو نقطه اعتدال که محل تقاطع دو عظیمه نامبرده است مانند حرکت جوزهرین که دو عقده رأس و ذنب سیارات است می‌باشد.

خواجه نصیر طوسی درفصل چهارم باب دوم تذکره درهیأت فرماید: قد زعم بعض اهل الطلسمات ان للفلك اقبالا و ادباراً غاية كل واحد منهما ثمانية اجزاء تتم فی‌ستمائه و اربعین سنة.



مثلا قوس ـ اب ـ منطقة البروج بر معدل در حرکت است، خواجه در تذکره این حرکت را رد کرده است و دانشمندان این عصر آن‌را اثبات کرده‌اند.

وجه جمع اقوال قائلین به انتقاص و ازدیاد میل کلی و قائلین به اقبال و ادبار این است که درعین‌حال میل کلی انتقاص می‌یابد محل تقاطع منطقة البروج با معدل نیز در حرکت است.

فاضل برجندی در شرح تذکره گوید: وممن قال بالاقبال والادبار الزرقالی (ابواسحق ابراهیم‌بن یحیی‌زرقالی اندلسی‌صاحب صحیفه زرقالیه از علمای قرن پنجم هجری) لكنه قال یقبل المبدأ الذاتی الی‌عشر درجات من‌الحمل ثم یدبرمنه الی اوله و منه الی عشر درجات من الحوت و یقبل منه الی اول الحمل فیکون کل من درجات الاقبال و الادبار عشرین ویتم حرکة کل منهما فی قریب من الفی سنة و کل من هاتین الحرکتین علی زعمه غیر متشابهة بل کلما قرب الی المبدأ الطبیعی کانت الحرکة اسرع و کان المبدآن متطابقین قبل الهجرة باربعین سنة و فی هذا الزمان، المبدأ مقبل[1] و قد استوفی فی‌بعض تصانیفه طریق معرفتها فمن اراد ذلك فلیرجع الیه.

۱ــ قائلان به حرکت اقبال و ادبار، محل تقاطع معدل‌النهار ومنطقة البروج را درنقطه اعتدال ربیعی‌که اول حمل است، مبدأ گرفتند، این مبدأ از معدل‌النهار را مبدأ طبیعی، و از منطقة البروج را مبدأ ذاتی می‌نامند، و مبدأ طبیعی را غیرمنتقل ومبدأ ذاتی‌را منتقل می‌دانند.

جناب استادم مرحوم علامه حاج میرزا ابوالحسن شعرانی روحی فداه در رساله الاستدراك علی تشریح الافلاك که یکی از مؤلفات مطبوع آن بزرگوار است فرمود (ص٥): من العجائب فی تاریخ العلوم ان بعض اهل الهند فی العصر الاول و جماعة من اصحاب الطلسمات علی ما فی شرح التذکرة للفاضل الخفری کانوا یعتقدون الانتقاص والازیاد فی‌المیل الی اربع درجات، و اقبالا و ادباراً لنقطة الاعتدال الربیعی کذلك، والعجب‌ان هذا قول مقبول ثابت بادق الارصاد لدی الافرنج.

از اقوالی که در مقدار میل کلی مطابق ارصاد اعصار نقل کرده‌ایم، دانسته شد که قول به انتقاص مطلبی تازه نیست بلکه از قدیم بدان توجه داشته‌اند.

سردار کابلی قدس‌سره در رساله وجیز و عزیز تحفةالاجله فی معرفة القبلة (ص ۲۳) فرمود: وقد انکشف فی‌هذا العصر ان المیل الکلی ینقص کل سنة نحو نصف ثانیة تقریباً و بالتحقیق ٤٦٨/٠ ثانیه.

عبارتش دربادی نظر چنین می‌نماید که انتقاص میل کلی در این‌عصر کشف شده است، ولی شأن وی اجل از این توهم است چه آن‌جناب خریت در این صناعت بود، منظورش این است که تعیین تحقیقی مقدار انتقاص در هرسال دراین عصر کشف شده‌است که ٤٦٨/٠ ثانیه. است واین‌حق است‌چه‌در زبر قدما نصی در آن نیافته‌ایم. و ما از آنچه که در انتقاص میل کلی تقدیم داشتیم قول به نوسان منطقة البروج که اینك از مراکشی و زرقالی نقل می کنیم، خالی از دغدغه نمی‌بینیم.

اقبال و ادبار اعتدالین در کتب معاصرین تعبیر به نوسان اعتدالین می‌شود در مقدمه برتاریخ علم جورج سارتون (ص١٧٩٦ ج٢ بخش دوم) در بیوگرافی ابوعلی حسن مراکشی صاحب جامع المبادی و الغایات آمده است: وی بازرقالی در این مورد هم‌عقیده بود که فلك البروج بین ۲۳درجه و ٥٣ دقیقه و ۲۳درجه و ۳۳دقیقه در نوسان است اعتقادی که بمفهوم نوسان‌اعتدالین منجرشده است.مقدار تقدیم‌اعتدالین٥٤ثالثه درهرسال‌است.

سبب تقدیم معرفت میل کلی

در زیجات ابتداء بحث میل کلی و طرق تحصیل آن‌را ذکر کرده‌اند، سبب تقدیم آن‌را علامه نیشابوری درشرح فصل یازدهم مقاله اولی مجسطی عنوان کرده است، وی گوید: سبب تقدیم معرفت میل کلی این است که تا میل کلی معلوم نگردد راهی به‌معرفت مطالع فلك مستقیم نیست، و هر گاه مطالع فلك مستقیم معلوم نگردد به معرفت مطالع آفاق مائله و سائر آنچه که متعلق بدان است راهی نیست، و نیز میول جزئیه شمس تا میل کلی معلوم نباشد تحصیل نتوان کرد. الخ (نقل به‌ترجمه).

تحصیل مقدار میل کلی

در تحصیل مقدار میل کلی طرق گوناگون در کتب فن آورده‌اند. بطلمیوس در فصل یازدهم مقاله اولی مجسطی، و خــواجه در تحریر آن دستور ساختن دو آلت نجومی برای معرفت مقدار میل کلی و عروض بلاد داده‌اند. میل کلی و میول جزئیه را با اسطرلاب و ربع مجیب و با بسیاری از آلات نجومی دیگر نیز میتوان تحصیل کرد:

آفاق برسه قسم تقسیم میگردد: قسمی ذوظلین است، و قسمی ذوظل واحد است، و قسمی ذوظل دائر. این ظل، ظل شاخص قائم برسطح افق است.

هنگامی که شمس در یکی از دو نقطهٔ انقلاب بـه دائـره نصف‌النهار رسیده است دائره ماره به اقطاب اربعه و دائره نصف‌النهار و دائره ارتفاع یکی خواهند شد و قوسی از آن‌هـا که بین مـدار یکی از دو انقلاب و معدل‌النهار از جانب اقرب واقع شود، قوس میل کلی است. و قوسی که میان دو قطب معدل و دائره بروج از جانب اقرب واقع می‌شود معادل میل کلی است. و قوسی که واقع بین مدار هریك از دو انقلاب و دائـره افق واقع است غایت ارتفاع آن منقلب است.

بنابراین، در آفاق قسم اول (ذوظلین) اصغر ارتفاع جنوبی شمس با

اصغر ارتفاع شمالی آن جمع، و فضل نصف دور براین مجموع اخذ گردد، این فضل ضعف میل کلی است که نصف آن مقدار میل کلی است.

مثلا در این سال اصغر ارتفاع جنوبی شمس را در مکه مکرمه گرفتیم شد: ٤٥ درجه و ۹ دقیقه و ۱۰ ثانیه.

و اصغر ارتفاع شمالی آن‌را گرفتیم شد: ۸۷ درجه و ۵۹ دقیقه و ۲۰ ثانیه جمع آن‌دو شد:

$$۴۵^\circ\ ۹'\ ۱۰'' + ۸۷^\circ\ ۵۹'\ ۲۰'' = ۱۳۳^\circ\ ۸'\ ۲۰''$$

فضل نصف دور براین مجموع شد:

$$۱۷۹^\circ\ ۵۹'\ ۶۰'' - ۱۳۳^\circ\ ۵۱'\ ۴۰'' = ۴۶^\circ\ ۸'\ ۲۰''$$

نصف این فضل مساوی بامیل کلی است:

$$۴۶^\circ\ ۸'\ ۲۰'' \div ۲ = ۲۳^\circ\ ۴'\ ۱۰''$$

و در آفاق قسم دوم فضل اعظم ارتفاعات شمس بر اصغر آن گرفته می‌شود ،نصف این فضل قوس میل کلی است.

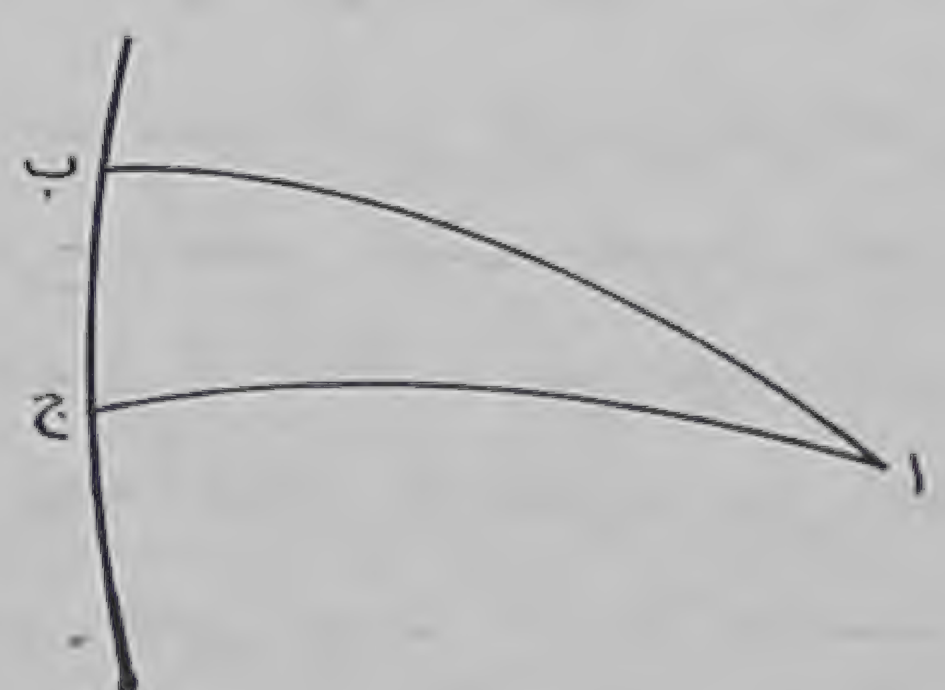
و در آفاق قسم سوم یا ظل حول مقیاس اعنی شاخص در یك روز فقط دور می‌زند (یعنی آفاقی که عرض آن‌ها به‌قدر تمام میل کلی است) و یا اکثر ازیك روز دور میزند و اقل ازنصف سنه است (مواضعی که‌عرض آن‌ها ازید ازتمام میل کلی است و به ربع نرسیده است) و یا به قدر نصف سنه است (عرض تسعین) در این صورت اخیر اعظم ارتفاعات قـوس میل کلی است چه معدل‌النهار و افق یکی است. و در صورت نخستین که ظل فقط یك روز حول مقیاس دور می‌زند (و آن روزی است که شمس در رأس الجدی یعنی‌منقلب شتوی‌است) نیز اعظم ارتفاعات شمس‌اخذ وتنصیف می گردد این نصف، قوس میل کلی است. و در صورت دوم که ظل، حول مقیاس بیش ازیك روز و کمتر از نصف سنه، دور می‌زند. دو غایت ارتفاع جهت شمال وجنوب اخذ می‌شود که نصف این مجموع قوس میل کلی‌است.

غیر از طریق ارتفاع منقلبین در تحصیل میل کلی، طرق دیگر نیز موجود است از آنجمله طریقی است که علامه بیرونی در بـاب اول مقاله

چهارم قانون مسعودی که مجسطی اسلامی است عنوان کرده است (ص۳٦٦ ج ۱).

برهان هندسی بر اینکه میل کلی، اعظم میول است

ابتدای میل منطقه ازمعدل، نقطه اعتدال است، و سپس تانقطهٔ انقلاب رو به‌تزاید میرود و آنجا غایت میل است. و چنان‌که در قبل گفته‌ایم، این قوس میل کلی، قوسی از دائره ماره باقطاب اربعه است. در اصطلاح فـن هیئت نقطه تقاطع ماره باقطاب اربعه و منطقة البروج را نقطهٔ انقلاب، و نقطهٔ تقاطع آن‌را با معدل نظیره انقلاب گویند. یکی نظیره انقلاب صیفی و دیگر نظیره انقلاب شتوی.



درمثلث ا ب ج، ا نقطهٔ اعتدال استوا ج منطقهٔ بروج وج‌نقطه انقلاب و ب نظیره آن و ب ج قوسی از ماره باقطاب اربعه که میل اعظم استو هر یك از اب، اج، ربع‌دور. وهریك‌از دوزاویه ابج، اجب زاویهٔ قائمه است. چه در مثلث کروی زوایای سه‌گانه مثلث بیش از ۱۸۰ درجه (دوقائمه) است، آن مثلث مستوی است که مجموع زوایای ثلاث آن معادل دو قائمه است. در شکل سی‌و دوم مقاله اولی اصول اقلیدس مبرهن شده است که مثلث مستوی زوایای ثلاث آن مساوی دو قائمه است، و در شکل یازدهم

مقاله اولی اکرمانالاووس مبرهن شده است که مثلث کروی جمیع زوایای ثلاث آن اعظم از دو قائمه است[1].

وهریك از اب، اج وترزاویه قائمه وربع دوراست وجیبی (سینوس) اعظم ازجیب قائمه یعنی جیب ربع نیست بنابراین در مثلث مذکور بشکل مغنی:

$$\frac{\text{جیب قائمه (زاویه ب قائمه یا زاویه ج قائمه)}}{\text{وتر قائمه (قوس ۱ج یا قوس اب)}} : : \frac{\text{جیب زاویه ا حاده}}{\text{جیب ب ج وتر آن}}$$

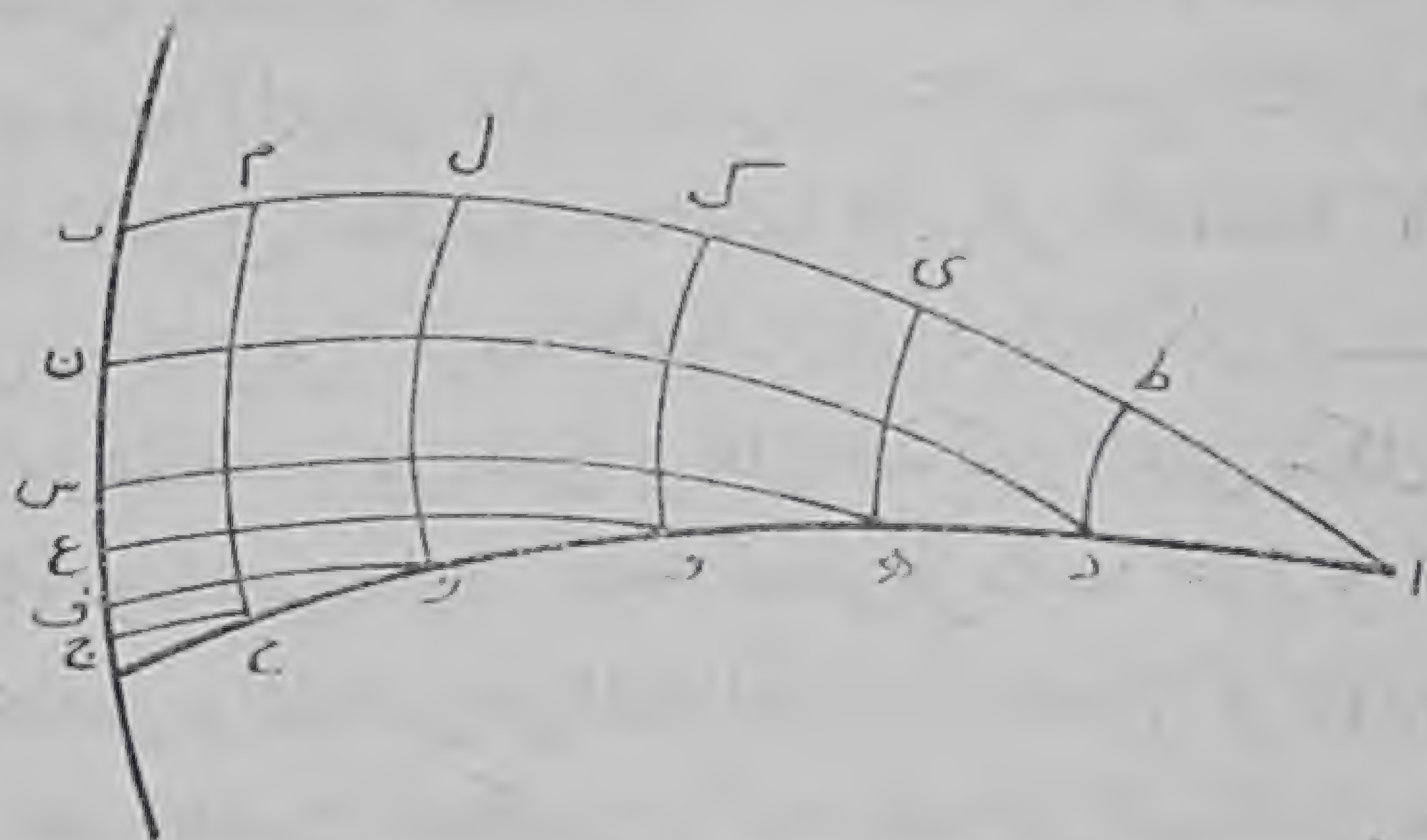
پس جیب میل اعظم (جیب قوس ب ج که وتـر زاویه حاده ب اج است) اعظم از باقی جیوب قوس‌های مبول دیگر است و همچنین قوس‌آن که ب ج است.

تزاید میل کلی برسبیل تناقض است

این بحث را خواجه نصیرالدین طوسی در تحریر اکرمانالاووس، و قاضی زاده رومی در شرح ملخص هیئت چغمینی عنوان کرده‌اند. سخن در این است که از نقطه اعتدال تا انقلاب ربع دور است و میل منطقةالبروج از معدل هرچند که از نقطه اعتدال تا به‌غایت میل اعظم رو به‌تزاید می‌رود ولی تزاید میل ربع دور چنین نیست که مثلا به‌نسبت تزاید اجـزای ربع تزاید بیابد، لذا از نقطه اعتدال تا نقطهٔ انقلاب با اینکه ربع دور است، میل که از صفر تا به غایت رسیده است مقـدار غایت از نصف ربع کمتر است (که ۲۳ درجه و ۲۵ دقیقه و ۵۰ ثانیه است). در بیان آن گوییم از نقطه اعتدال تا انقلاب را مثلا به شش قسم متساوی تقسیم می کنیم که هرقسمی

۱ـ محض آگاهی عرض می‌شود: یکی از کارهای علمی نگارنده که به توفیق الهی در آن زحمت بسیار کشیده است، تصحیح و تحشیه اکرمانالاووس در مثلثات کروی است. تحشیه‌ای که در حقیقت یك دوره شرح برآن است. آن‌را با شش نسخه که پنج نسخه آن‌ها خطی وبرخی از آن‌ها موشح بتعلیقات مولی محمد باقر یزدی و دیگر اساتید و اساطین فـن است مقابله و تصحیح کرده است، و در دارالعلم قم یك‌دوره آن‌را به‌تمام و کمال برای فضلایی که سالیانی در خدمت علمی آنان بسر می‌برد تدریس نموده ست.

۱۵ درجه می‌شود و آن قـوس‌های ا د ـ تا ـ ح ج است، سپس ازنقـاط پنجگانه د ه و ز ح قوس‌های صغار موازی دائرهٔ ماره به‌اقطاب اربعه ترسیم می‌کنیم که قطب همه اعنی نقطه اعتدال است و عمود بر معدل‌النهارند که باآن بر زوایای قائمه تقاطع می‌کنند.



قوس دط میل قوس اد است که معادل ن ب است زیرا دن ـ تا ـ حص ازمدارات یومیه‌اند که دوائر صغارموازی معدل‌النهارند وقوس‌های موازی دائره ماره به اقطاب اربعه که دط ـ تاـ خم‌اند، آنچه که در میان هردو مدارات یومیه یا معدل‌النهار وهریك از آن مدارات یومیه قـرار گرفته است، به‌حسب درجه باهم برابرند. یعنی دط مثلا مساوی با ن‌ب است و هی با س ب و هکذا. حال گوییم که قوس ب ن بزرگتر از ن س است و ن س بزرگتر از س ع و هکذا.

پس نتیجه این‌شد که میل اه که ه ی است اعنی س‌ب است، بزرگتر از میل اد که د ط اعنی ن ب است می‌باشد و میل زیاد شده است، یعنی س ن بر ن ب افزوده شد ولی علی سبیل تناقص که میل ۱۵ درجه دوم کم‌تر از میل ۱۵ درجه اول است هرچند میل دوم بر اول افزوده می‌شود و میل به تزاید می‌رود.

برهان هندسی این‌مطلب شکل‌پنجم وششم مقاله سوم اکرثاوذوسیوس است: اذا فصلت من‌عظیمة مائلة عن عظیمة اخری (کدائرة البروج المائلة

عن‌المعدل اوالعکس) قسی‌متساویة متتالیةمبتدئة من‌تقاطعهما (کالاعتدال) منتهیة الی غایة البعد بینهما (کالانقلاب ونظیرته) و رسمت دوائر موازیة للعظیمة الاخری مارة بالنقط الحادثة (کالمدارات الیومیة الموازیة لمعدل النهار، او المدارات العرضیة الموازیة لمنطقة البروج) فان تلك الدوائر تفصل من‌الدائرة المارة باقطاب العظیمتین (کالمارة بـالاقطاب الاربعة) قسیاً مختلفة فما قرب منها (ای‌من تلك القسی المختلفة من‌المارة بالاقطاب الاربعة) الی العظیمة الاخری اعظم‌مما بعد عنها (ای‌عن العظیمة الاخری)[1]

خواجه طوسی در تحریر اکرمانالاووس در ذیل شکل بیست و یکم مقاله دوم آن بیانی ارزشمند در پیرامون برهان مذکور اعنی شکل پنجم و ششم مقاله سوم اکرثاوذوسیوس دارد. آنجا که می‌فرماید: اقول و هذا بیان ما ذکرفی‌الشکل الخامس والسادس من‌المقالة السادسة من‌اکرثاوذوسیوس فانه بین فی‌الخامس اخیر هذین الحکمین و منه یعلم فی‌الهیئة ان حصة‌کل قوس تقرب من نقطة الانقلاب من‌المیل تکون اصغر من حصة کل قوس تساویها و تکون ابعد منها من المیل. الخ

میل قوسهای متساوی البعد، از نقطه اعتدال متساوی است

بدانکه میل قوسهای متساوی البعد از نقطه اعتدال، متساوی است و برهان آن شکل بیست و دوم مقاله دوم اکرمانالاووس است: اذا تقاطعت دائرتان عظیمتان علی‌کرة و فصلت من احدیهما قوسان متساویتان متساویتا البعد عن نقطة التقاطع و اخرجت دوائر عظام من قطب احدی الدائرتین

۱ـ عبارت فوق را از قاضی‌زاده در شرح چغمینی نقل کرده‌ایم. اکرثاوذوسیوس بـه تحریر خواجه طوسی است و ظاهراً قاضی‌زاده مطلب آن‌را با عبارتی از خود تعبیر کرده است.

اکرثاوذوسیوس در اصطلاح اهل فن از متوسطات است که در ترتیب تعلیم و تدریس بین اصول اقلیدس ومجسطی قرار می‌گیرنـد. و دیگر از کارهـای علمی اینجانب تصحیح اکرثاوذوسیوس و تعلیق و تحشیهٔ آن از بدو تا ختم است و یك‌دوره به تدریس آن در حوزهٔ علمیهٔ قم توفیق یافت، و دو نسخه خطی بسیار مرغوب و مطلوب و نسخه‌ای دیگر چـاپی نسبتاً تصحیح شده و در آن زحمت کشیده، بدست آورده است‌که نسخه‌ای بسیار صحیح و بی‌غـلط تحصیل کرده است.

الی اطرافهما فانها تفصل من الدائرة الاخری قوسین متساویتین الخ.

لزوم محاسبه حرکت میل کلی و اقبال و ادبار در تحصیل سمت قبله

یکی از مسائل مهم ضروری دینی که حاکی است فنون ریاضی درمتن زندگانی اجتماعی و انفرادی انسان قراردارد، امر قبله است. قبله به‌لحاظ صورت و معنی یکی از امور خطیر و مهم و قابل توجه شایان دین مبین اسلام‌است. خانۀ کعبه ـ زادهاالله تعالی شرفا ومجداً ـ قبلۀ مسلمانان است. برمسلمان واجب است در نمازها مگر در نماز شدت خوف رو به قبله باشد؛ محتضر و میت، آن به طریقی خاص باید رو به‌قبله باشد، و این به‌طریقی خاص در غسل دادن و کفن کردن و نماز براو و خاک‌سپردنش باید رو به قبله باشد، در تذکیه حیوانات که به ذبح و نحر باید صورت بگیرد، ذابح و ناحر وذبیحه ومنحور، باید به‌سمت قبله‌باشند. دروقت قضای حاجت‌استقبال به قبله و استدبار از آن حرام است باید اجتناب شود. در مواردی استقبال بدان مستحب و در برخی دیگر مکروه است.

برای اقامه نماز وقت‌شناسی لازم است، و بروقت نیز احکامی خاص مترتب است. معرفت وقت و بخصوص تحصیل سمت قبله مبتنی بر مسائل ریاضی از قبیل علم به مثلثات کروی و علم هیئت و معرفت طایفه‌ای از کواکب و دانستن جهات و غیرها می‌باشد.

علمای اسلام قدیماً و حدیثاً در کتب فقهی و ریاضی در معرفت وقت و تحصیل سمت قبله به‌طرق گوناگون بحث کرده‌اند و بسیاری از آنان رساله‌های جداگانه در وقت و قبله نوشته‌اند و در تعیین طول و عرض و انحراف بلاد زحمت بسیار کشیده‌اند. در متون زیجات نیز در پیرامون هریک از وقت و قبله بحث کرده‌اند. باب نوزدهم مقالت دوم زیج الغبیک، وباب هجدهم مقالت‌سوم زیج بهادری وباب ششم مقاله پنجم قانون‌مسعودی (ص ۵۲۶ ج۲) در معرفت سمت قبله است.

شیخ جلیل محمدبن فضل‌بن شاذان‌بن جبرییل قمی رساله‌ای بنام از احة العلة فی معرفة القبله نوشته است[1].

مولی مظفر جنابذی صاحب تنبیهات و شارح بیست باب برجندی و غیرهما رساله‌ای در استخراج خط نصف‌النهار و معرفت قبله نوشته است.

رضی الدین محمد قزوینی صاحب رساله میزان المقـادیر فی تبیان التقادیر، رساله‌ای در قبله بنام قبلة الآفاق نوشته است.

علامه شیخ بهاءالدین عاملی صاحب کشکول و حبل‌المتین و خلاصة الحساب و غیرها رساله‌ای در قبله تألیف کرده است.

ابن‌ندیم در فهرست در ترجمه ابوالعباس فضل‌بن حاتم نریزی گوید: وله من‌الکتب کتاب سمت‌القبله.

فاضل ادریس‌بیک راغب رساله‌ای مفیدبنام طیب‌النفس بمعرفةالاوقات الخمس تألیف کرده است و در ۱۳۱۲ هـ. ق. در مصر به طبع‌رسیده است.

فاضل محمدبیک خربوطلی رساله‌ای بنام شمس‌الادله فی بیان سمت القبله نوشته است و در ۱۳۱۹ هـ. ق. به‌طبع رسیده است.

فاضل اسماعیل بیک مصطفی فلکی کتاب بسیار گرانقدر بنام ـ الدرر التوفیقیة فی‌تقریب علم‌الفلك والچیودیزیه[2] ـ دردوجلد **تألیف کرده است.** جلد اول آن در مسائل ریاضی و جلد دوم در جداول و رسوم و اشکال آن‌ها است. در ۱۳۰۲ در بولاق مصر به طبع رسیده است.

فاضل غازی احمد باشامختار کتاب ارزشمند ـ ریاض المختار مرآة المیقات والادوار ـ را به‌ترکی تألیف کرده است و فاضل شفیق‌بیك منصور

۱ـ این رساله در قبله صلوة بحار درج است (ص۱۵۳ ج۱۸ چاپ کمپانی) مرحـوم مجلسی گوید: ولنختم‌الباب بذکر رسالة کتبها الشیخ الجلیل ابوالفضل شاذان‌بن جبرئیل القمی قده فی‌القبله الی قوله: قال الشهید نورالله ضریحه فی‌الذکری ذکر الشیخ ابوالفضل شاذان‌بن جبرئیل القمی وهومن اجلاء فقهائنا فی کتاب ازاحة العلة فی‌معرفة القبله و ذکـر فصلا منه و اشتبه علی بعض الاصحاب فتوهم انه تألیف الفضل‌بن شاذان و لیس کذلك لما صرح به الشهید و غیره.

درآخر یك‌نسخه خطی سرائرابن ادریس قدس‌سره پس‌از اتمام کتاب‌چند فصلی ازرساله‌ابن شاذان نقل شده است در آغاز آن چنین آمده است: قال الشیخ رکن الدین محمدبن الفضل‌بن شاذان‌بن جبرئیل القمی فی‌الرسالة الموسومة بازاحة العلة فی‌معرفة القبله الخ.

۲ـ چیودیزیه معرب Géodésie لغت فرانسه است یعنی علم مساحت اراضی.

آن را به عربی ترجمه کرده است و در سنه ۱۳۰۶ هـ در بولاق بطبع رسیده است. این دو کتاب در معرفت اوقات و تعیین جهات وسمت قبله و استخراج اطوال وعروض بلاد ودیگر مسائل مهم اصیل ریاضی، اهمیت به‌سزا دارند.

فاضل سردار بغائری رساله‌ای در طول و عرض و انحراف و جهات بلاد تألیف و تنظیم کرده است و در تهران به‌طبع رسیده است[1].

علامه حیدرقلی‌بن نورمحمدخان قزلباش معروف به سردار کابلی که از اکابر علمای معاصر و متضلع در علوم و فنون و السنهٔ عدیده بوده است دو رساله، یکی به تازی به‌نام ــ تحفة الاجلة فی معرفة القبله ــ و دیگری به پارسی به همان اسم که علاوه‌بر مطالب عربی‌آن حائزنکاتی ارزشمندست.

سه کتاب درر توفیقیه و ریاض المختار و تحفه الاجله بسیار بلند و گرانقدرند، حل مسائل و نیل بمقاصد آن‌ها برای متوسطین مقدور نیست تا چه رسد به مبتدئین.

۱ــ مرحوم سردار بغائری، طول وعرض و انحراف هزار و سیصد و نود و یك شهر و آبادی را در این رساله آورده است. مبدأ طول آن گرنویج است که در جنوب شرقی لندن پایتخت انگلستان است. لذا درصفحه ۸۱ آن‌طول گرنویج صفر است. در تعیین جهت عرض هر کجا جنوبی است، در برابر آن جنوبی نوشته است، و هر کجا شمالی است، چیزی ننوشته‌است. و در تعیین جهت طول هر کجا غربی است برابر آن غربی نوشته است و هر کجا شرقی است برابر آن بیاض است.

در هنگام طبع این رسالهٔ مفید، متأسفانه مقدمه‌ای برآن از غیر اهل فن نوشته شد که یحسبون انهم یحسنون صنعاً، به‌عنوان نمونه گوید: «من شخصا عقیده دارم امروز که بی‌سیم و رادیو در تمام کشورها، البته آن‌هایی که در نیم‌کره شمالی هستند، در دسترس همگان می‌باشد می‌توان قبله هر شهر و دهی را به‌آسانی به‌دست آورد بدین طریق هنگامی‌که خورشید، در نصف‌النهار حقیقی و نقطهٔ اعتدال بالای خانه کعبه می‌رسد فورا بوسیلهٔ رادیو وصول آن اعلام گردد آنگاه هر کسی در آنحال با ایستادن مقابل خورشید می‌تواند خط مستقیم قبلهٔ محل خود را با کعبهٔ معظمه یافته و بدین وسیله علامت مشخص‌و ثابتی برای مردمان آن‌سامان قرار دهد».

این بود یکی از حرف‌های نویسندهٔ مقدمهٔ نامبرده که از چند وجه ناتمام است ازآنجمله این‌که خورشید در نقطهٔ اعتدال مدار یومی آن دائره استوای سمائی اعنی معدل‌النهار است که با خط استوای ارضی در یك سطح است و چون به دائره نصف‌النهار مکه رسد به‌قدر عرض مکه (۲۱ درجه و ۲۵دقیقه) در جهت جنوب مکه واقع می‌شود. علاوه این‌که دائره نصف‌النهار حقیقی و غیر حقیقی نداریم، این سخن درباره دائره افق صحیح است‌که به حقیقی و حسی و ترسی تقسیم می‌گردد ووو کیف کان باید از باب نصیحت گفت:

من تحلی بغیر ماهو فیه　　　فضحته شواهد البرهان

این کم‌ترین بر رساله نامبرده مولی مظفر و نیز بر تحفه سردار، از بدو تا ختم یك‌دوره حواشی و تعلیقات در شرح مشکلات هریك نوشته‌است. و در حقیقت تعلیقات بر تحفه یکدوره شرح بر آن است. در ابتدای ماه مبارك رمضان یکهزار و سیصد و هفتاد و نه هجری قمری شروع به‌مطالعه و تحشیه این دو رساله کرده است و در روز نوزدهم همان ماه یعنی در نوزده روز به اتمام آن توفیق یافت.

و نیزاینجانب راکتابی به‌نام‌دروس‌معرفة الوقت و القبله‌است که درآن زحمت بسیار کشیده است، از آنجمله طرق یافتن خط نصف‌النهار و سمت قبله و شرح اخبار وقت و قبله و اقوال فقها را در وقت و قبله، به براهین هندسی و قواعد فقهی مبرهن ومستدل کرده است که از هرحیث جامع و نافع است.

در کتب فقهی، مرحوم نراقی (احمدبن محمدمهدی‌بن ابی‌ذر نراقی) در مستند الشیعه در وقت و قبله به‌تفصیل بحث کرده است و باب قبله آن خود رساله‌ای کلان است.

از مقصود دور افتاده‌ایم، عنوان بحث لزوم محاسبه حرکت میل کلی و اقبال و ادبار در تحصیل سمت قبله به طریقی خاص است. پس گوییم: برای تحصیل سمت قبلهٔ هر افق، طرق متعدده است و اکثر آن‌ها احتیاج به علم به قواعد فن شریف ریاضی از هیأت و نجوم و حساب و هندسه واعمال و نصب آلات رصدی و دانستن اسطرلاب و ربع مجیب و علم به‌کره وغیرها دارد که برای هرکسی مقدور نیست. جناب خواجه نصیرالدین طوسی در فصل دوازدهم باب سوم تذکره در هیئت که در معرفت خط نصف‌النهار و سمت قبله است وجهی سهل و آسان در معرفت سمت قبله آورده است و چنین فرمود:

و لمعرفة سمت القبله طرق کثیرة لایلیق ایرادها هیهنا فلنقتصر علی وجه سهل و هوان الشمس تکون مارة بسمت مکة عند کونها فی‌الدرجة الثامنة من الجوزاء والثالثة و العشرین من‌السرطان وقت انتصاف النهار هناك و الفضل بین نصف نهارها و نصف نهار سائر البلدان یکون بقدر

التفاوت بین‌الطولین فلیؤخذ التفاوت و یؤخذ لکل خمسة عشر جزءاً ساعة ولکل جزء اربع دقائق فیکون ما اجتمع ساعـات البعد عن نصف‌النهار و یرصد فی‌ذلك الیوم ذلك الـوقت قبل نصف‌النهار ان کانت مکة شرقیة و بعده ان کانت غربیة فسمت‌الظل ساعتئذ یکون سمت القبله.

بیانش این است که در هرسال شمسی، خورشید در اول ظهر حقیقی مکه، دوبار به سمت رأس مکه می‌رسد که در آن‌دو وقت شاخص و اشخاص را درمکه سایه نیست. هریك از آن‌دو وقت زمانی است که میل شمالی شمس از معدل‌النهار به‌قدر عرض مکه مکرمـه است. در ایـن دو وقت، هر کس روبروی آفتاب بایستد، مواجه قبله و به‌سمت آن خواهد بود، و یا اگـر شاخصی در زمین مستوی نصب کنند خط منتصف امتداد ظل شاخص، خط سمت قبله می‌باشد.

آن دو وقت به‌حسب اختلاف آفاق نسبت به بلاد متفاوت است، چه‌اگر آفاق درطول با مکه مساوی باشند یعنی درتحت یك دائره نصف‌النهار باشند در اول ظهر حقیقی آن‌ها در آن‌دو وقت، رو به‌سوی آفتاب باشند، روی به‌سوی قبله خواهند بود، خواه شمالی مکه باشند و خواه جنوبی آن. و اگر در طول مساوی نباشند یعنی در تحت یك دائره نصف‌النهار نباشند یا شرقی مکه‌اند و یا غربی آن، خواه عرض بلد شمالی باشد و خواه جنوبی، و خواه عرض آن مساوی مکه باشد و خواه نباشد، پس اگر شرقی باشند، آفتاب در بعدازظهر آن‌ها به‌سمت رأس مکه می‌رسد، و اگر غربی باشند در قبل ظهر آن‌ها به‌سمت رأس مکه می‌رسد.

مثلا عرض مکه ۲۱ درجه و ۲۵دقیقه شمالی است، و طـول آن از گرنویج ۳۹ درجه و ۵۰ دقیقه است وعرض قم ۳٤ درجه و۳۹ دقیقه شمالی است، وطول آن ۵۰ درجه و ۵۵دقیقه پس قم در جانب شرقی مکه واقع است.

$$۵۰^\circ\ ۵۵' - ۳۹^\circ\ ۵۰' = ۱۱^\circ\ ۵' = ۱۱ \times ۴ = ۴۴ \text{ ، } ۵ \times ۴ = ۲۰$$

نتیجه این‌که در چهل و چهار دقیقه و بیست ثانیه زمانی بعد ازظهر

حقیقی یکی از دو روز نامبرده در افق قم آفتاب به سمت رأس مکه خواهد بود. و هر کس در قم در آن دو روز در آن‌وقت به‌سمت شمس باشد به سمت قبله خواهد بود.

جناب خواجه آن‌دو روز را یکی هشتم جوزا (۸خرداد) و دیگری را بیست و سوم سرطان (۲۳ تیر) معرفی فرمود.

حال سخن در این است که تحصیل سمت قبله بطریق مذکور چنان‌که گفته‌ایم، مبتنی بر تساوی میل شمس از معدل‌النهار با عرض مکه، و موافق بودن آن در جهت با مکه است. و چون عرض بلد ثابت و میل در انتقاص است و علاوه این‌که نقطهٔ اعتدال را اقبال و ادبار است، مدار هشتم جوزا و بیست و سه سرطان که از مدارات یـومیه‌اند دائماً برسر مکه نمی‌گذرند اعنی مکه و آنچه که در عرض او است درسطح آن واقع نمی‌گردد چنان‌که در این زمان ما مدار مذکور در جهت جنوب مکه می‌گذرد و مکه خارج ازاین مدار است، زمان‌وصول شمس به‌سمت رأس مکه همیشه درهشتم جوزا و بیست و سوم سرطان نخواهد بود پس باید انتقاص میل و حرکت اقبال و ادبار را در هرسال حساب کرد که قهراً جای شمس در وقت مرورش از سمت مکه غیر از دو نقطهٔ مذکور خواهد شد.

و چون میل رو به انتقاص است، لازم آید که وقتی فرا رسدکه مدار رأس السرطان به‌سمت رأس افق مکه گذرد و آن گاهی است که میل کلی مساوی باعرض مکه گردد. بنابراین هرسال جزئی ازبرج جوزا که برسمت رأس افق مکه می‌گذرد بعد از جزء سال قبل آن، و جزئی از برج سرطان که برسمت رأس مکه می‌گذرد قبل از جزء سال قبل آن خواهد بود.

مثلا اگر آن جزء، در سال قبل هشتم جوزاء و بیست و سوم سرطان بود، امسال چون میل کلی قریب نصف ثانیه در هرسال کاهش می‌یـابد، اندکی بعد از هشتم جوزاء و قبل از بیست و سوم سرطان خواهد بود. و هکذا، هرسال برآن مقدار افزوده و ازِ این مقدار کم میگردد، تا میل کلی به‌قدر عرض مکه گردد و در آنسال فقط یکبار خورشید از سمت رأس مکه خواهد گذشت، و بعد از آن که میل شمس کم‌تر از عرض مکه میگردد،

شمس دائما از جنوب مکه می گذرد و طریق مذکور در تحصیل سمت قبله به هیچوجه راست نیاید. هرچند برای کسانی که طول بلد آن‌ها با طول مکه برابر است اعنی با مکه در تحت یك دائره نصف‌النهارند و به عبارت آخری در سطح یك دائره از دوائر طول واقع می‌شوند. در هر روزهنگام رسیدن خورشید به نصف‌النهار آنان چون مواجه شمس گردند برسمت قبله خواهند بود خواه در جهت بامکه موافق باشند و خواه مخالف، ولکن این نه از آن روی است که خورشید در وقت رسیدن به دائره نصف‌النهار آنان مطلقا برسمت رأس افق مکه است.

چنانکه دانسته شد براثر تناقص تدریجی میل کلی خورشید هر سال که به سمت رأس مکه می گذرد، پیش از سرطان پس از جزء سال پیش، و پس از سرطان پیش از جزء سال پیش خواهد بود. جناب سردار کابلی قدس‌سره را در این موضوع اشتباهی روی آورد که در هنگام محاسبه در هردو رساله عربی و فارسی که در قبله نوشت بعکس عمل نمود. در رساله فارسی ص۳۱، چنین فرمود: (نقل باختصار).

بدان که آنچه محقق طوسی قدس سره در تعیین این دو درجه فرموده مبنی‌بر آن است که میل کلی کج ل یعنی بیست و سه‌درجه و سی‌دقیقه است‌و عرض مکه مکرمه کام یعنی بیست و یك درجه و چهل دقیقه است و مع‌ذلك طریق تقریب پیموده. منجمین اروپا امروز معتقدند که میل کلی درتناقص است‌ومقدار تناقص‌را درهرسال تقریباً ۰/۴۶۸ ثانیه‌تعیین نموده‌اند میل کلی امسال که سنهٔ ۱۳۵۵ هـ ق است به ۲۳ درجه و۲۶ دقیقه و ۵۰ ثانیه و ۵۴ثالثه رسیده و آن تقریباً ۲۳ درجه و ۲۷دقیقه باشد پس آن دو درجهٔ مذکوره ۶ درجه و ۳۵ دقیقه و ۱۵ ثانیه از جوزا و ۲۳ درجه و ۳۴ دقیقه و ۴۵ثانیه از سرطان می‌شود پس هر که می‌خواهد به این طریق عمل نماید این دو درجه را عوض آن دو درجه بگیرند. انتهی، فتبصر.

به بیانی که تقدیم داشته‌ایم دانسته شد که خورشید در هر دورهٔ سال شمسی، در اول ظهر حقیقی مکه دوبار به سمت رأس مکه می‌رسد و در آن وقت شاخص و اشخاص را در مکه سایه نبود و هر کس در آن‌دو وقت در

شهر و مکان خود روبروی آفتاب بایستد، مواجه قبله و به‌سمت آن خواهد بود. و یا اگر شاخصی برزمین نصب کند خط ظل شاخص خط سمت قبله می‌باشد. و چنان‌که گفته‌ایم آن دو وقت به‌حسب اختلاف آفاق متفاوت است و ما این چند شهر را که بعد ازظهر آن‌ها خورشید به سمت رأس مکه می‌رسد به دقت حساب نموده، در جدول صفحه مقابل آورده‌ایم.

بلاد	ساعات	دقایق
آمل		۴۹
اردبیل		۳۴
اصفهان		۴۷
اهواز		۳۷
بابل		۵۰
بجنورد	۱	۱۰
بروجرد		۳۶
بغداد		۱۸
بندرعباس		۴۲
بهبهان		۴۲
تبریز		۲۵
تهران		۴۶
خوانسار		۴۲
خوی		۲۶
دامغان		۵۸
دزفول		۳۵
دماوند		۴۹
رشت		۳۹

بلاد	ساعات	دقایق
زنجان		۳۵
ساری		۵۳
سبزوار	۱	۱۱
سمنان		۵۳
شیراز		۵۱
شیروان	۱	۱۲
قائن	۱	۱۷
قزوین		۴۱
قم		۴۴
کاشان		۴۷
کربلا		۱۸
کرمان	۱	۹
کرمانشاه		۲۹
مشهد رضا ع	۱	۱۹
نجف		۱۸
همدان		۳۵
یزد		۵۸

وآخر دعویهم أن الحمد لله ربّ العالمین.

بسمه‌تعالی و له‌الحمد

الم‌تر الی ربك كیف مدالظل

(قرآن کریم، سوره فرقان، آیه ٤٦)

ظل مستوی و معکوس و مقیاس ظل و ظل سلم و ظل هندسی (تانژانت و کوتانژانت)

یکی از مسائل مهم ریاضی در کتب دانشمندان ریاضی‌دان اسلامی، مسأله ظل است که در متون زیجات و مؤلفات در هیأت و نجوم و آلات ارصاد چون اسطرلاب و ربع مجیب و غیرهما، از شعب گوناگون آن بحث کرده‌اند، به‌خصوص که در معرفت خط زوال و خط سمت قبله، بحث از ظل رادخلی تمام است. علامه بیرونی مانند دیگر مصنفاتش، رساله‌ای، بسیار ارزشمند در ظل به‌نام «افرادالمقال فی امرالظلال» نوشته است. این رساله در مسائل ریاضی ظل، از هرحیث حائز اهمیت است.

نگارنده پاره‌ای از مسائل ریاضی ظل را در این رساله به حضور طالبان کمال تقدیم می‌دارد، این رساله را در حدود بیست سال پیش در تهران نوشته است و امروز جمعه بیست وششم ذی‌القعده ١٤٠١ هـ. ق مطابق سوم مهرماه ١٣٦٠ هـ. ش است که در حوزه علمیهٔ قم به مبیضه کردن آن اشتغال دارد و از این‌گونه چند رساله و جزوه دیگر نوشته است که به صورت مسوده‌اند و باید مبیضه شوند لعل‌الله یحدث بعد ذلك امراً.

ظل در لغت به‌معنی سایـه است، و آن روشنایی است کـه در سطوح اجسام با مقابله مضییء حادث شود چون روشنایی که در بامداد به روی‌زمین از مقابله با خورشید پدید می‌آید، ظل به این معنی، برزخی بین ظلمت و نور است. و چه‌بسا که برخود ظلمت نیز اطلاق می‌شود چنان‌که در انخساف قمر گویند ماه را ظل گرفته است که در مقابله با خورشید، در یکی از دو عقده رأس یا ذنب در سایه زمین که همان ظلمت لیل است، می‌افتد.

ظل در اصطلاح ارباب هیأت و نجوم، خطی بود مستقیم در سطحی که مقیاس عمودبود برآن سطح، میان قاعده مقیاس وطرف خط شعاعی‌نیر، مثلا خورشید که به رأس مقیاس گذرد هنگامی که مرکز نیرو مقیاس در یك سطح باشند. پس ظل فصل مشترك است میـان سطح دائـره ارتفاع و سطحی که مقیاس برآن قائم است.

اگر مقیاس عمود بود برسطحی که آن سطح قـائم برافق و برسطح دائره، ارتفاع نیر ازجانب نیر باشد که خود مقیاس، در این صورت موازی افق خواهد بود، ظل آن را ظل اول و ظل معکوس و منکوس و منتصب خوانند. و اگر خود مقیاس، قائم برسطح افق باشد، ظل آنرا ظل دوم و ظل مستوی و مبسوط خوانند، و خط و اصل میان سرمقیاس و سر ظل آن را قطر ظل نامند.



ش۱



ش۲

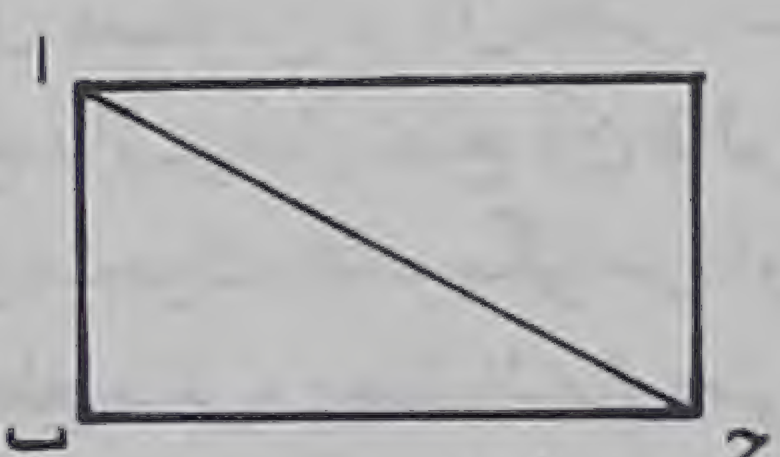
مثلادراین دوشکل ا ب شاخص است، وب ح ظل است، و ا ح قطرظل.

در قسم اول که شکل یکم تصویر آن است، چون ابتدای حدوث ظل در اول روز است، آن‌را ظل اول نامیدند. و چون رأس ظل، به‌سوی مرکز ارض است آن‌را ظل معکوس و منکوس گفته‌اند. و به جهت انتصاب آن برسطح افق، و یا به جهت این که مقیاس آن به‌سوی شمس نصب شده است، منتصب نامیدند. و قسم دوم را که شکل دوم، نمودار آن است بـه مقابله با اول، ظل دوم و مستوی تسمیه کرده‌اند. و چون برسطح افق منبسط یعنی پهن است، مبسوط نام نهاده‌اند.

راقم در ابیاتی گفته است:

دلی کو با خدایش نیست مأنوس
بیفتد سرنگون چون ظل منکوس

اما تسمیه ا ح به قطر ظل، به‌این وجه است که مقیاس برخط ظل خواه در معکوس و خواه در مستوی عمود است، و زاویه‌ای که از تلاقی آن دو، صورت یابد قائمه است، لذا از مقیاس وظل و خط موهوم ازشعاع نیر میان سرمقیاس و سر ظل، مثلثی قائم الزاویه حادث شود و چون به شکل سی‌و دوم از مقاله اولی اصول اقلیدس، هرمثلث در سطح مستوی، زوایای ثلاث آن برابر با دو قائمه است، و به‌شکل نوزدهم همان مقاله وتر زاویه قائمه



ش ۳

وتر اطول است، و به‌شکل سی‌و چهارم همان مقاله وتر زاویه قائمه مثلث، قطر ذی‌اربعة اضلاع قائم الـزوایا است، و خود آن مثلث نصف سطح آن ذی‌اربعـة اضلاع است، خواه آن سطح مربع بـاشد، اگر دو ضلع محیط به زاویـه قائمه مساو ی‌بایکدیگر باشند و خـواه مـربع مستطیل، اگر آن دو ضلع مختلف با یکدیگـر بـاشند. لذا در تحصیل سطح آن مربع

گفته‌اند که یکی از اضلاع در ضلع مجاورش ضرب شود، و برای تحصیل آن مثلث این که یکی از دو ضلع محیط به قائمه، در نصف ضلع محیط دیگر ضرب شود.

مثلا در ش ۳ اگر ا ب ٤ باشد و ب د ضعف آن، سطح ذی‌اربعة اضلاع مساویست به ٤×۸ و سطح مثلث =۲×۸ یا ٤×٤.

وجه دیگر در تسمیه ا ح به قطر ظل این که چون دائـره‌ای برمثلث حادث از مقیاس و ظل و قطر ظل که وتر زاویه قائمه است، رسم کنیم این وتر قطر آن دائره می‌شود چنان کـه در شکل پنجم مقاله چهـارم اصول اقلیدس مبرهن است که: نرید ان‌نعمل علی مثلث دائرة الخ.

وجه دیگر در تسمیه آن به قطر ظل این که، آن خط بـه طرف ظل می گذرد و طرف چیزی را به حسب لغت قطر آن چیز گـویند. و بر هر تقدیر نسبت او به ظل برسبیل تجوز است.

چون در کتب عمل، ظل به‌طور مطلق ایراد شود یعنی نگویند که‌اول و دوم یا مستوی و معکوس مراد ظل اول باشد چه مبنی اعمال اهل عمل برشکل ظلی است و ظل که در آن شکل مستعمل است ظل اول است، و ظل دوم در معرفت اوقات مستعمل است.

سطحی که مقیاس ظل معکوس برآن قائم است ثابت نتواند بود چه همیشه مواجه نیر و برسطح دائـره ارتفاع آن قائم است لـذا هرچند نیر حرکت کند، آن سطح نیز متحرك باشد مگر در اول حمـل و میزان در آفاق استوائیه که شمس برسطح دائره معدل‌النهار یعنی برسطح دائرهٔ استوای سماوی است، و آن سطح، از طلوع آفتاب تا نصف‌النهار که نیمروز است، تقریباً بریك حالت به‌سوی شرق ثابت بود، و همچنین از نصف‌النهار تـا غروب نیز بریك حالت به‌سوی غرب.

زمان طلوع نیر ظل اول، منعدم است و بعد از آن حادث گردد و به تزاید ارتفاع نیر، درازتر گردد تا اگر نیر به سمت رأس رسد، ظل اول به غایت طول رسد، و ظل دوم برعکس ظل اول است یعنی وقتی که نیر

بر افق بود، ظل مستوی به‌غایت طول رسد و به‌تزاید ارتفاع متناقص شود تا چون به سمت رأس رسد، منعدم گردد.

اگرعرض بلد، خواه شمالی وخواه جنوبی، کمتر ازمیل (۲۳ درجه‌و ۲۷ دقیقه) باشد شمس در دوره‌ای دوبار که میل اول آن به مقدار عرض‌بلد گردیده است، بر سمت رأس آن‌ها گذرد. و اگر به‌قدر میل کلی باشد، خواه شمالی و خواه جنوبی در دوره‌ای یك‌بار به سمت رأس رسد، و چون شمس به‌سمت رأس رسید، ارتفاع‌آن ربع دور (۹۰ درجه) خواهد بودو در آن‌وقت ظل اول به غایت طول رسیده باشد و ظل دوم، منعدم شود. و اگر عرض بلد بیشتر از میل کلی بود و یا به‌قدر آن و یا کم‌تر از آن بود ولی نیز به‌سمت رأس نرسد، ظل‌اول به‌غایت طول نرسد وظل دوم منعدم نگردد، و آن مقدار از ظل دوم که بماند آنرا فییء زوال گویند، چه فییء درلغت به معنی رجوع است و در وقت زوال ظل از جانبی به جانب دیگر رجوع کند.

غایت طول ظل در کتب فن، تعبیر به نامتناهی شد، مراد ازغیرمتناهی، کثرت امتداد ظل است، چه به براهین تناهی ابعاد ثابت شده است که محال است جسم و جسمانیات غیرمتناهی باشند، علاوه این‌که هیچ مقیاسی، اعظم از قطر ارض نتواند بود و حال این‌که خود او متناهی و ظل او متناهی است. پس به‌طریق اولی اظلال مقیاس‌های برسطح آن متناهی خواهد بود.

تقدیر ظل به اجزای مقیاس کنند یعنی چون خواهند اندازه ظل را تحصیل نمایند آن‌را به اجزای مقیاس می‌سنجند و مقیاس ظل را گاهی به شصت جزو متساوی قسمت کنند. چه عادت ارباب زیجات و اصحاب اعمال براین جاری شد که بسیاری از چیزها را به شصت قسم کنند برای این‌که در عمل سهولتی باشد و دراین صورت ظل‌آن‌را، ظل ستینی نامند، این سهولت از جهت منحط کردن عدد است در عمل ضرب و تقسیم ستینی چنان‌که بیان خواهیم کرد و معلوم خواهد شد.

و گاهی اجزای مقیاس را به دوازده قسم متساوی قسمت کنند و آن اقسام را اصابع گویند چه این‌که بسیار بود که اشیایی را به شبر تقدیر کنند

و شبر هر کس، غالباً مقدار دوازده اصبع او باشد، و یا این‌که مقیاسی که نصب می‌کنند غالب این است که یك شبر بود و علی‌ای تقدیر ظل آن‌راظل اصابع نامند.

و گاهی اجزای مقیاس را به هفت قسم یا به شش قسم ونیم کنند وآن اقسام را اقدام گویند و ظل‌آن‌را ظل اقدام، چه هر گاه کسی بخواهد معلوم کند که ظل هر شیء، مثل آن شده است یانه، ظل قامت خود را معتبر دارد و طول شخص معتدل‌القامه شش‌قدم و نیم تا هفت قدم باشد. ولی ارباب حساب، مقیاس ظل اول را براجزای ستینی منقسم می‌سازند و بر اصابع و اقدام به‌ندرت، و مقیاس ظل دوم را به اصابع و اقدام بیشتر قسمت کنند و بر ستینی کم‌تر، چنان‌که اصحاب صنعت اسطرلاب و غیره مقیاس ظل اول را به اصابع و اقدام نیز قسمت کنند.

خلاصه این‌که در کتب عمل و زیجات مقیاس هردو ظل را به شصت جزو قسمت می‌کنند و تقسیم به اصابع و اقدام اختصاص به ظل ثانی دارد؛ زیرا که اصحاب زیجات مقیاس ظل اول را به اصابع و اقدام به‌ندرت تقسیم کرده‌اند، اما اصحاب صنعت اسطرلاب و غیره مقیاس ظل اول را نیز به اصابع و اقدام قسمت کنند.

ابوریحان بیرونی مقیاس را به شصت دقیقه که یك جزء یعنی یك‌درجه می‌شود، قسمت کرده است و در حساب‌ها این اسهل است.

هر گاه رأس مقیاس را مرکزدائره سازند وقامت مقیاس را نصف‌قطر آن، قوسی از این دائره متحد شود به مقیاس و قطر ظل، زیرا که قطرظل وتر قائمه است و چنان‌که پیشترك گفته‌ایم، اطول ازهریك ازدو ضلع‌دیگر مثلث است، پس لامحاله دائره آن‌را قطع کند و قوسی از این دائـره در اندرون مثلث افتد که یك طرف آن قاعده مقیاس بود و طرف دیگر قطر ظل، و خط ظل در قاعده مقیاس تماس با دائره کند و بیرون دایره واقع شود و برمقیاس که به منزله نصف قطر دائره است، عمود گردد.

از این جهت ارباب هیأت و نجـوم و هندسه و بالجملـه دانشمندان ریاضی، هرخطی را باقوسی از دائره عظیمه خواه قوس ارتفاع باشد وخواه

غیر آن که به این صفت باشد، به‌سبب مشابهت با قوس ارتفاع، ظل آن‌قوس گویند و مبنای شکل ظلی (تانژانت و کوتانژانت) این است، و این ظل را در استخراج اعمال نجومی بکاردارند و درمقصود یعنی در مطالب ومسایل ریاضی هیچگونه تفاوتی روی نمی‌آورد، بلکه از قراردادن نصف قطر مقام مقیاس سهولتی در عمل اظلال حاصل می‌شود زیرا که نصف قطر، وسط در نسبت بین ظل و قوس و ظل تمام آن واقع می‌شود، واین از خواص ظل است و از آن فوائدی از شکل ظلی استفاده می گردد.

برای توضیح مقصود، فرض کنیم خط ا ب را مقیاس موازی افق‌قائم برخط ب د که به منزله ظل اول است، و ا د ح به منزله قطر ظل.



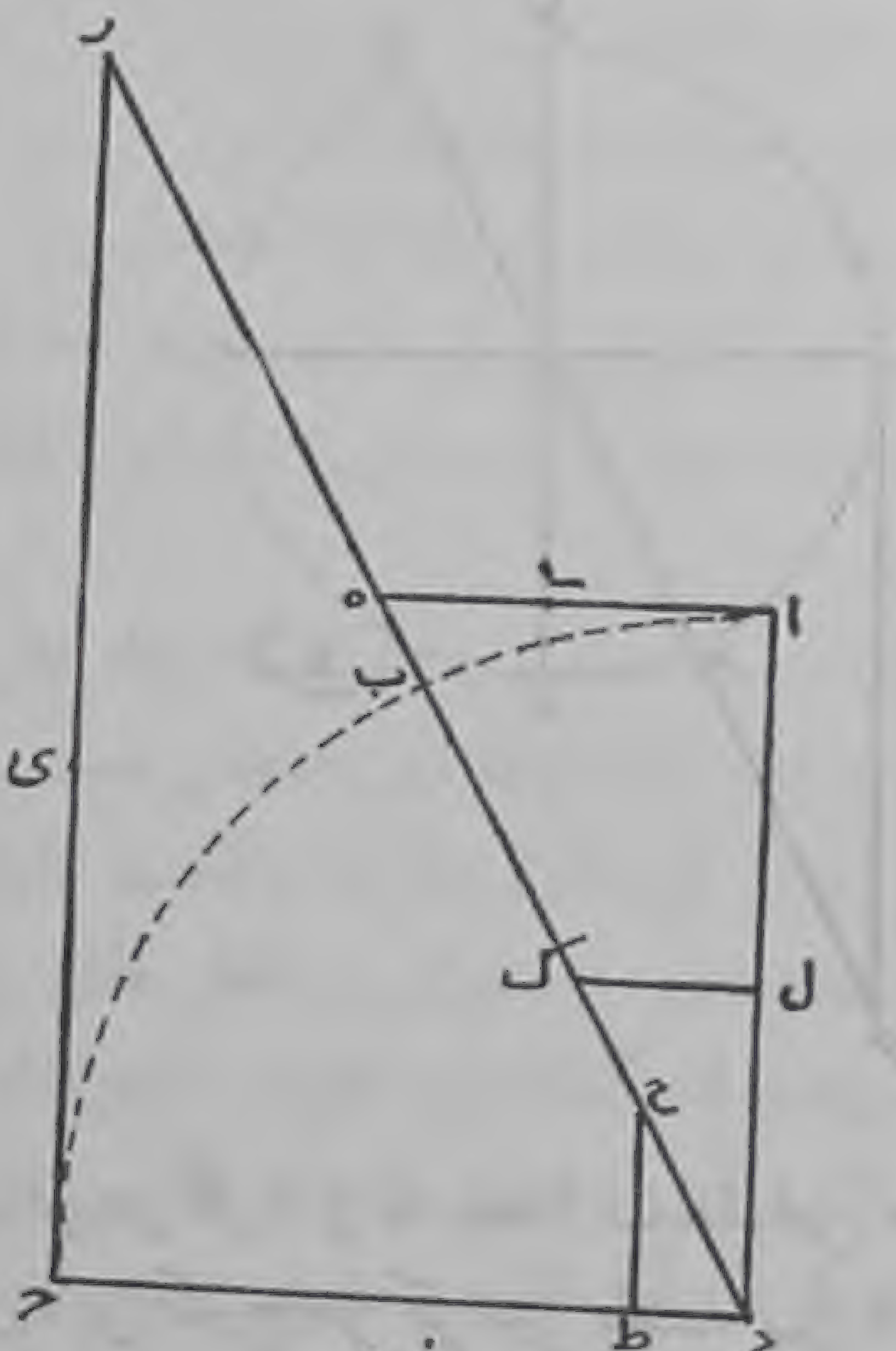
و رسم کنیم بر مرکز ا و به بعد ا ب مقیاس موازی افق، دائره ب د ه ر ح ط را، به فرض این که ح مرکز نیز باشد، پس قوس ب د ، محصور میان ب قاعدهٔ مقیاس و میان قطر ظل گردد. و ب ح ظل اول آن است که ظل قوس ر ح نیز خواهد بود زیرا که قوس د ب با قوس ر ح برابر است، یعنی مساوی یکدیگرند به‌شکل پانزدهم مقاله اولی اصول اقلیدس.

و چون قطر ط ا ه برآوریم و آن‌را سطح افق فرض کنیم، و ط ح را

ارتفاع نیر، در این صورت ب ح ظل دوم یعنی ظل مستوی و مبسوط قوس ح ط خواهد بود، که ظل دوم قوس د ه نیزخواهد بود چه قوس ه د با ط ح مساوی یکدیگرند به‌همان شکل پانزدهم یاد شده.

از آنچه گفته‌ایم معلوم شده است که ظل ثانی هــر ارتفاع بلکه هر قوسی از دایره عظیمه، مساوی با ظل اول تمام آن ارتفاع و قوس است، و بالعکس، یعنی ظل اول هر قوس مساوی با ظل دوم تمام آن قوس است.

و نیز دانسته شده است که چون ارتفاع نیر یا قوسی ثمن دور، یعنی چهل وپنج درجه باشد، هردو ظل باهم متساوی شوند، ولی اگر ارتفاع نیر یا قوس از ٤۵ درجه کم‌تر باشد ظل مستوی اطول از مقیاس بــود و ظل معکوس اقصر، و اگر بیشتر بود تا نود درجه به عکس این باشد.



ش ۵

در برهان این دعاوی گوییم: قوس ا ب ح ـ ربع دائــره عظیمه بر مرکز د، و ـ ا د ـ ح د ـ دونصف قطر عمود بریکدیگر، و نقطه ب مرکز نیر را برقوس مذکور تعیین کنیم و ـ ب د ـ وصل کنیم، و عمود ـ ام ـ

را بر ـ اد ـ قائم گردانیم، و همچنین عمود ـ ی ح ـ را بر ـ ح د ـ، و هریك از آن‌ها را یعنی آن سه خط ـ ام ـ ح ی ـ د ب ـ را اخراج کنیم و امتداد دهیم تا هریك از ـ ام ـ و ـ ح ی ـ ملاقی ـ دب ـ در دو نقطه ه و ر شوند، و از ح عمود ـ ح ط ـ بر ـ د ح ـ قائم کنیم، و از ك عمود ـ ك ل ـ مساوی عمود ـ ح ط ـ بر ـ ا د ـ قائم کنیم.

پس چون ـ د ح ـ را سطح افق، و ـ ح ط ـ را مقیاس ظل مستوی، و ـ ا د ـ راسطح قائم بر د ح افق، و ـ ك ل ـ را مقیاس ظل معکوس، و د ب ـ را شعاع نیر که برأس هردو مقیاس گذشته فرض کنیم؛ ـ د ط ـ ظل مستوی ارتفاع ب ح ـ بود، و ـ ل د ـ ظل معکوس آن.

هرچند ـ د ـ مرکزارض است و از مرکزارض تا سطح آن به‌مقدار نصف قطر ارض است ولکن نصف قطر ارض را نسبت با فلك شمس و مافوق او اعتبار نیست لذا مخل درمقصود و مضر برهان نیست.

چون این امور ترسیم و تصویر شده، در ذهن مرتسم شده است، برای اثبات مطلوب گوییم:

دومثلث ـ ا د ه ـ ط د ح ـ متشابه‌اند، زیرا که زاویه ـ د ا ه ـ و ـ د ط ح ـ قائمه‌اند، و چون ـ ا ه ـ موازی ـ د ط ـ است و شعاع نیر اعنی ـ د ه ـ آن‌دو را قطع می‌کند پس به شکل بیست و نهم مقاله اولی اصول که «اذا وقع خط‌علی خطین متوازیین فالمتبادلتان من‌الزوایا الحادثة متساویتان، وکذلك الخارجة ومقابلتها الداخلة» دوزاویه متبادله ـ ا ه د ـ ح د ط ـ متساوی‌اند، و نیز چون ـ ط ح ـ موازی ـ ا د ـ است و شعاع مذکور قاطع آن‌دو است پس به‌حکم شکل ۲۹ نامبرده، دو زاویه متبادله ـ ا د ه ـ د ح ط ـ متساوی‌اند، پس در دومثلث یاد شده یعنی مثلث ـ اده ـ ط د ح ـ زوایای نظایر، باهم متساوی‌اند، پس به‌شکل چهارم از مقاله ششم اصول که «کل مثلثین تتساوی زوایاهما النظائر فاضلاعهما النظائر متناسبة» نسبت ا ه به ا د چون نسبت د ط به ح ط است

$$\left(\frac{\text{ا ه}}{\text{ا د}} : : \frac{\text{د ط}}{\text{ح ط}}\right)$$

و به همین بیان در دومثلث ـ ل ك د ـ ح د ر ـ نسبت ل د به ل ك چون نسبت ح ر به ح د است

(ل د / ل ك : : ح ر / ح د)

پس چون ـ ا د ـ را که نصف قطر است مقیاس فرض کنیم ـ ا ه ـ ظل مستوی باشد بر تقدیری که ـ ب ـ مرکز نیرو ـ اب ـ قـوس ارتفاع باشد. و برهمین تقدیر چون ـ ح د ـ را مقیاس فرض کنیم ـ ح ر ـ ظل اول آن‌باشد، پس فرقی نیست میان این که ـ لد ـ ظل اول قوس ـ بح ـ بود و آن که ـ ح ر ـ ظل اول آن باشد، و همچنین فرقی نیست میان این که ـ دط ـ ظل دوم‌آن قوس باشدیا ـ اه ـ، وهمچنین فرقی نیست میان این فتبصر و ذلك ما أردناه.

تبصره : اگر در همین شکل (ش ۵) ـ اد ـ را سطح افق فرض کنیم که ـ دح ـ قطر ظل باشد یا ـ در ـ ویا این که ـ دك ـ باشد یا ـ د ه ـ و ـ ب ـ را مرکز نیر، قوس ـ اب ـ ارتفاع آفتاب شود و ـ ل د ـ ظل ثانی یعنی ظل مستوی آن بود، و ـ ط د ـ ظل دوم یعنی ظل معکوس آن، پس از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که ظل اول هر قوسی مساوی ظل دوم تمام آن قوس باشد، و بالعکس.

اما بیان آن که گفته‌ایم: نصف قطر وسط در نسبت بین ظل قوس وظل تمام آن خواهد بود، این است که در همین شکل مذکور (ش ۵) دو مثلث ـ ر ح د، ه ا د ـ متشابه‌اند پس:

(ه د / ا د : : ر ح / ح د)

و معلوم شده است که ـ ر ح ، ه ا ـ ظل وظل تمام و ـ ح د، اد ـ هریك نصف قطرند پس ـ ح د ، اد ـ یکی خواهند بود، پس درنسبت فوق توانیم گوییم:

(ا د / ا ه : : ر ح / ا د) یا (ح د / ا ه : ر ح / ح د)

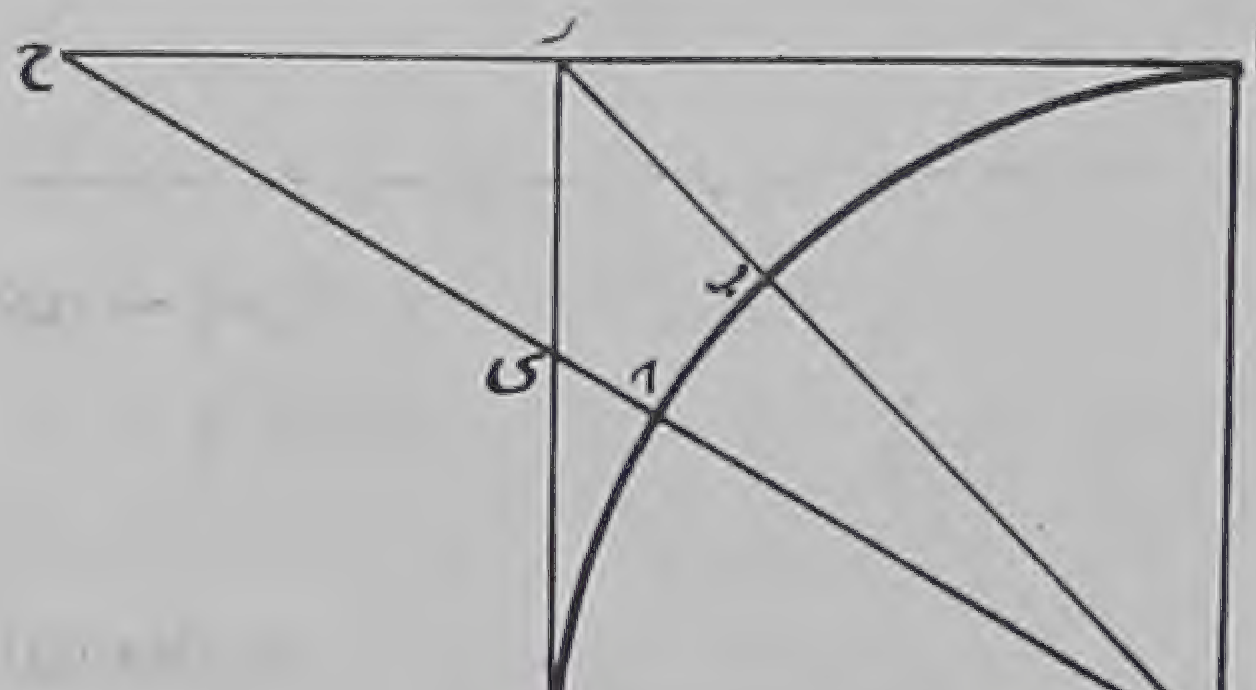
پس نصف قطر، وسط در نسبت بین ظل قـوس و ظل تمام آن است.

لـذا نصف قطر را مقـام مقیاس قـرار دادند تا در اعمال ظل سهولتی بود چنان که علامه نیشابوری در شرح مجسطی بطلمیوس به تحریر خواجه طوسی بدان اشاره کرده است که: انما اقیم نصف القطر مقام المقیاس لسهولة البراهین علی اعمال الظل و احکامه علی هذه الاضلاع من جملتها کون نصف القطر وسطاً بین ظل القوس و ظل تمامها.

تبصره ۱ـ چون یکی از خواص ظلی این است که نصف قطر وسط در نسبت بین ظل قوس و ظل تمام آن می‌شود، پس مربع نصف قطـر (یعنی ۳۶۰۰=۶۰×۶۰) مساوی با مسطح یکی از دو ظل یاد شده است در دیگری، چنان که هر اربعه متناسبه حکم آن‌چنین است پس اگر مربع نصف قطر بر ظل قوسی تقسیم شود خارج قسمت ظل تمام آن باشد.

مسطح یعنی حاصل ضرب خطی در خطی که محیط به سطحی ذی‌اربعه اضلاع خواه مربع و خواه مستطیل بوده باشند چنانکه خواجـه در صدر مقاله دوم تحریر اصول اقلیدس فرموده است که: یقال لکل خطین یحیطان باحدی زوایا سطح متوازی الاضلاع قائم الزوایا، المحیطان به، و انا أعبر عن ذلك السطح بسطح احدهما فی الآخر. یعنی بضرب احدهما فی‌الآخر.

و در شکل شانزدهم مقاله ششم گوید: کل اربعة خطوط فان کانت



ش ۶

متناسبة کان سطح الأول فی الاخیر کسطح احدالباقین فی الآخر، و ان کان سطح احد الباقیین فی‌الآخر کسطح الاول‌فی الأخیر کانت الخطوط متناسبة.

تبصره ۲ـ چون در شکل ظلی، نصف قطر وسط در نسبت است چنان

که دانسته شد، از آن لازم آید که نسبت ظل هرقوس به ظل قوس دیگر، مثل نسبت ظل تمام آن دوقوس بایکدیگر علی‌التکافی بوده باشد.

مثلا درشکل (ش۶) دو نقطه را کیف اتفقتا، از قوس ـ اد ـ که ربع است نشان کنیم یکی ب و دیگری ح، و ـ ه ـ مرکز ربع و هریک از ـ اه ـ ده ـ نصف قطر، و از ـ ا ـ عمود ـ ح ا ـ را بر ـ اه ـ اخراج کنیم و ـ ه ح ـ را وصل کنیم و آن‌را اخراج کنیم و امتداد دهیم تا در ـ ح ـ عمود ـ اح ـ را ملاقات کند.

و نیز از ـ د ـ عمود ـ ی د ـ اخراج کنیم و آن‌را امتداد دهیم تا در ـ ر ـ اح ـ راملاقات کند، و ـ ه ب ـ را وصل کنیم و آن‌را امتداد دهیم تا در ـ ر ـ اح ـ را ملاقات کند. پس معلوم است که ـ ار ـ ظل قوس ـ اب ـ است و ـ اح ـ ظل قوس ـ اح ـ و ـ در ـ ظل قوس د ب ـ و ـ دی ـ ظل قوس ـ د ح ـ.

حال گوییم: نسبت ظل قوس اب که ـ ا ر ـ است به ظل قوس ـ اح ـ که ـ ا ح ـ است، مانند نسبت ظل قوس ـ ب د ـ است که ـ در ـ است به ظل قوس ـ د ح ـ که ـ دی ـ است

$$\left(\frac{\text{ا ر}}{\text{ا ح}} :: \frac{\text{د ر}}{\text{د ی}}\right)$$

زیرا که دو مثلث ـ اه ر ـ و ـ ده ر ـ متشابه‌اند، و همچنین دو مثلث ـ اح ه ـ و ـ دی ه ـ پس:

$$\left(\frac{\text{ح ا}}{\text{ا ه}} :: \frac{\text{ی د}}{\text{د ه}} \quad \text{و} \quad \frac{\text{ه}}{\text{ا ر}} :: \frac{\text{ه د}}{\text{د ر}}\right)$$

پس به مساوات مطویه

$$\frac{\text{ح ا}}{\text{ا ر}} :: \frac{\text{ی د}}{\text{د ر}}$$

یعنی : $\frac{\text{ظل قوس ا ح}}{\text{ظل قوس ا ب}} :: \frac{\text{ظل قوس د ح}}{\text{ظل قوس د ب}}$

خلاصه: (ظل د ح / ظل د ب) :: (ظل ا ح / ظل ا ب) یعنی (ی د / د ر) :: (ا ح / ا ر) پس (ه د / د ر) :: (ه ا / ا ر) و (ی د / د ه) :: (ا ح / ه ا)

تنبیه: به‌علت اختلاف مواقع دو نقطه ـ ب ـ و ـ ح ـ برقوس ـ اد ـ ممکن است که تلاقی ه ر ـ و ـ در ـ در خارج مثلث ا ح ه ـ واقع شود، و نیز ممکن است در داخل آن واقع شود؛ و همچنین ممکن است تلاقی ه ح ـ و ـ ا ح ـ در خارج مثلث دره ـ صورت پذیرد، وهم ممکن است در داخل آن، وبرای بصیر، حاجت به تکثیر تصویر نیست.

بیان: آن که در صدر بحث گفته‌ایم: «تقدیر ظل به اجـزای مقیاس کنند» بدان که، جزء شیء، البته کم‌تر از آن شیء بود، اما اجزای شیء به اصطلاح اهل حساب گاهی کمتر ازآن شیء بود و گاهی بیشتر ازآن چنان که محقق خواجه نصیر طوسی در ضمن شکل چهارم از مقاله هفتم تحریر اصول اقلیدس تصریح فرموده است که: «اما الجزء فلا یکون الا الاقل، و اماالاجزاء فقد یکون اقل و قدیکون اکثر» و اجزای ظل نیز اینچنین است؛ چه گاهی ظل کم‌تر از اجزای مقدار مقیاس است و گاهی به اندازه آن و گاهی چندین برابر آن.

به‌عنوان مزید فایده گوییم: این حکم جزء و اجـزای شیء در کم متصل، مانند حکم کسر و کسور عدد در کم منفصل است، به این بیان که عدد منطق برسه قسم است: یا تام است، ویا ناقص است، ویا زائد.

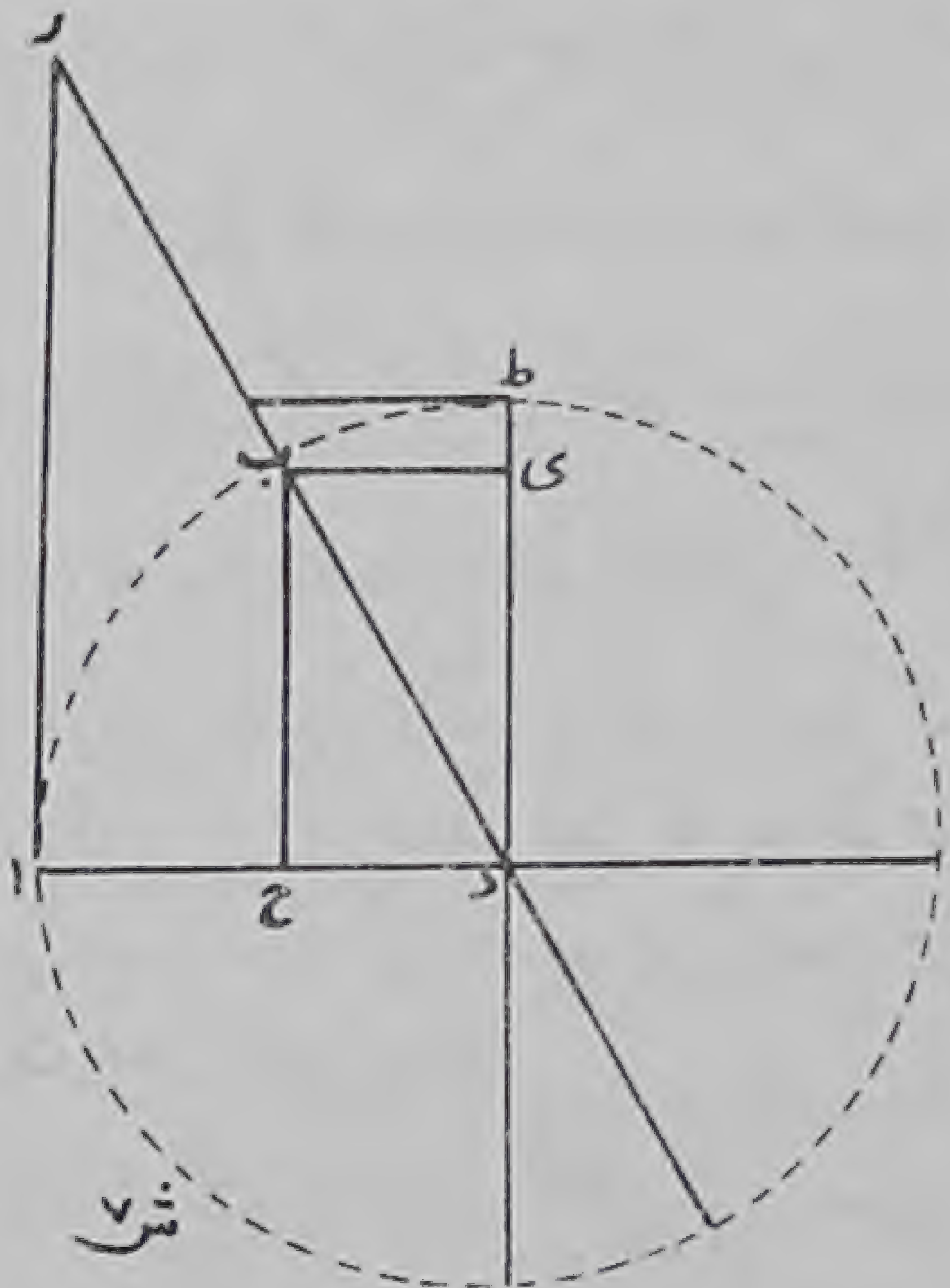
عدد تام عددی است که اجزایش مساوی با آن است مانند عدد شش که اجزایش نصف و ثلث وسدس است، و ثلث آن دو و نصف آن سه و سدس آن یك است چون سه و دو ویك جمع شوند، مساوی باشش‌اند.

عدد ناقص عددی است که مجموع اجزایش ناقص یعنی کمتر از آن است مانند عدد ١٦ که نصف آن ٨ و ربع آن ٤ و ثمن آن ٢ است و مجموع

۸ و ٤ و ۲، چهارده می‌شود که از عدد شانزده کمتر است.
عدد زائدعددی است که مجموع اجزایش زائد، یعنی بیشتر از آن‌است مانند عدد دوازده که نصف آن ٦ و ثلث آن ٤ و ربع آن ۳ و سدس آن ۲ است و مجموع ٦و ٤و۳ و۲ پانزده است که بیشتر از خود عدد است. پس وصف ناقص و زائد درحقیقت وصف به‌حال متعلق موصوف است یعنی اینکه عدد را زائد و ناقص می‌نامند به‌این لحاظ که زائد اجزائه عنه، و یا ناقص اجزائه منه.
فائدة: علامه نظام الدین نیشابوری در شرح مجسطی گوید: و هـذا الشکل مما استنبطه ابوالوفاء البوزجانی بلاتنازع من‌غیره علی ما ذکـره ابوالریحان رحمهماالله تعالی.
سخن نیشابوری این است که ابوریحان بیرونی گفت: شکل ظلی را ابوالوفای بوزجانی استنباط کرده است، و دیگری را با ابوالوفاء در این اسناد تنازعی نیست یعنی کسی جز ابوالوفاء آن را به خود نسبت نداده است و بدون هیچ نزاع و گفتگو ازاستنباطهای ابوالوفاء است. معذلك دانشمند ریاضی معاصر سیدجلال‌الدین طهرانی درگاهنامه گوید: خواجه نصیرالدین طوسی استعمال ظل را در قیاس زوایا اولین مرتبه از ابوالوفاء می‌داند و همینطور هم در عرف علماء فن مشهور است که اول کسی که ظل استعمال در مقاییس مثلثاتی نمود ابوالوفاء البوزجانی بوده ـ ولی نویسنده تعجب می‌کنم وقتی که کتاب حبش حاسب عبدالله مروزی را می‌بینم که قریب دو قرن قبل از ابوالوفاء استعمال ظل در حل مثلثات نموده نمی‌دانم کـه راه حلش چیست جز آن‌که خواجه به کتاب حبش برنخورده است (گاهنامـه ۱۳۱۱ ص۹۹).
تبصره: دانشمندان ریاضی متأخر خط ظل را ممـاس و قطر ظل را قاطع می‌نامند. و نیـز خط ظل را به‌لغت فـرانسه تانژانت و تمـام آن‌را کوتانژانت، و قطر ظل را زکانت و تمام آن‌را کوزکانت می‌گویند و این واژه نیز در کتب ریاضی رائج است.

تحصیل جیب و ظل، و ظل تمام و جیب تمام

جیب قوس عمودی است داخل دائره که ازیك طرف قوس خارج شود وبر قطری که به‌طرف دیگر همان قوس بگذرد، عمود گردد. مثلا در



شکل (ش۷) عمود ـ ب ح ـ جیب قوس ـ اب ـ است، و عمود ـ ب ی ـ جیب قوس ـ ب ط ـ است که قوس تمام ا ب است.

و چنانکه دانسته شد ـ ا ر ـ ظل قوس ـ ا ب ـ است، و ب ح جیبب این قوس است پس ظل و جیب قوس ا ب موازی یکدیگرند.

و د ح ـ حبیب تمام قوس ا ب ـ است یعنی ـ د ح ـ جیب قوس ب ط ـ است زیرا ـ دح ـ مساوی ـ ب ی ـ است و ـ د ح ـ یا ـ ی ب ـ موازی ـ ط ل ـ که ظل قوس ـ ط ب ـ است و ط ب تمام اب است، پس ظل و جیب قوس ب ط که تمام قوس ا ب است نیز موازی یکدیگرند.

پس از تمهید این امور گوییم: چون ظل هر قوس موازی جیب آن قوس است، و ظل تمام آن قوس موازی جیب تمام آن قوس است، از ظل

قوس و جیب آن و مقیاس ظل که نصف قطر است و قطـر ظل، دو مثلث متشابه بهم می‌رسد، پس در شکل مذکور (ش۷) دو مثلث ـ ا د ر، ح د بـ متشابه خواهند بود، و همچنین دو مثلث ـ د ط ل ، د ی ب.

پس در مثلث اول نسبت ـ ار ـ ظل قوس ا ب ـ به ا د ـ نصف‌قطر یعنی مقیاس ظل، چون نسبت ـ ب ح ـ جیب قوس ـ اب است به ـ د ح ـ جیب تمامش $\left(\frac{\text{ب ح}}{\text{د ح}} : : \frac{\text{ا ر}}{\text{ا د}}\right)$ و در مثلث دوم نسبت ط ل ـ ظل قوس ط ب ـ به ـ ط دـ نصف قطر که مقیاس ظل است، چون نسبت ـ ی ب ـ جیب قوس ط بـ است به ـ ی د ـ جیب تمامش $\left(\frac{\text{ی ب}}{\text{ی د}} : : \frac{\text{ط ل}}{\text{ط د}}\right)$

نتیجه: پس اگر قوسی معلوم باشد و خـواهیم کـه ظل اول آن را تحصیل کنیم، جیب آن قوس را درنصف قطر که دوطرف نسبت است، ضرب می کنیم و حاصل را برجیب تمام آن تقسیم می کنیم، خارج قسمت ظل آن قوس می‌شود. و صورت عمل این است:

$$\text{ار} = \frac{\text{ا د} \times \text{ب ح}}{\text{ح د}} = \frac{\text{ا ر ظل ا ب}}{\text{ا د نصف قطر}} : : \frac{\text{جیب ا ب}}{\text{جیب تمام آن}} \quad \text{یعنی} \quad \frac{\text{ا ر}}{\text{ا د}} : : \frac{\text{ب ح}}{\text{ح د}}$$

این نتیجه را از تشابه دو مثلث ـ ا د ر، ح د ب ـ به دست آورده‌ایم.

ونیز اگر ظل دوم آنرا به‌خواهیم، جیب تمام آن قوس را ضرب در نصف قطر می‌نمائیم و حاصل را برجیب آن قوس تقسیم می کنیم، ظل دوم آن قوس به دست می‌آید که ظل اول تمام آن قوس است. و صورت عمل این است:

$$\text{ل ط} = \frac{\text{ط د} \times \text{ب ی}}{\text{ی د}} = \frac{\overline{\overline{\text{ظل ب ط}}}}{\text{نصف قطر}} : : \frac{\text{جیب ب ط که تمام اب است}}{\text{جیب ا ب}} \quad \text{یعنی} \quad \frac{\overline{\overline{\text{ل ط}}}}{\text{ط د}} : : \frac{\text{ب ی}}{\text{ی د}}$$

و معلوم است که ـ ل ط ـ ظل ثانی قوس ا ب، و ظل اول تمام آن که قوس ب ط ـ است می‌باشد. چنان که در پیش اثبات شد که ظل اول هر قوسی، مساوی ظل دوم تمام آن قوس است و بالعکس. و این نتیجه را از

تشابه دو مثلث ـ د ط ل، دی ب ـ تحصیل کرده‌ایم. و خلاصه، طریق معلوم کردن ظل اول هر قوس و ظل دوم آن این است: اگر جیب قوسی را بر جیب تمام آن قوس منحط قسمت کنیم، خارج قسمت، ظل اول آن قوس است. و اگر جیب تمام قوسی را برجیب همان قوس منحط قسمت کنیم، خارج قسمت، ظل دوم آن قوس خواهد بود. در هردو صورت به اجزائی که مقیاس را که نصف قطر است شصت جزؤ گیرند.

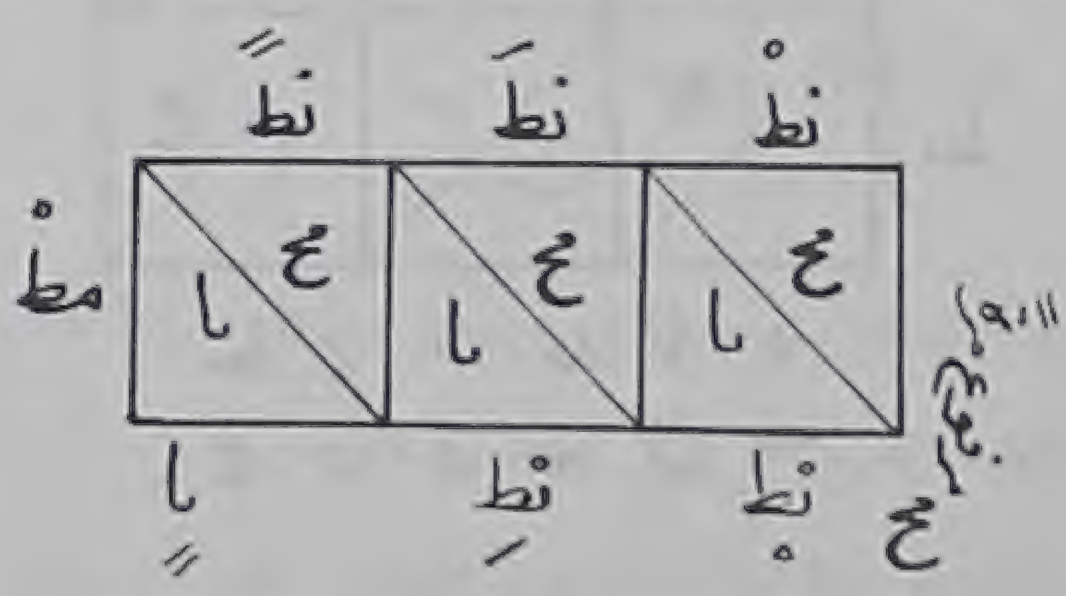
بیان: منحط کردن یعنی عدد را یك‌بار از مرتبه آن پایین آوردن، اگر مرفوع باشد به درجه، و اگر درجه باشد به دقیقه، و اگر دقیقه باشد به ثانیه و هکذا، درمقابل مرفوع، که‌بالا بردن مرتبه عدد است، با این تفاوت که مرفوع از درجه باید بالا رود که فوق درجه را مرفوع گویند ولی‌منحط شامل همهٔ مراتب در نزول می‌شود چنان‌که گفته‌ایم.

علت منحط کردن این است که چون هرعددی در ٦۰ ضرب شود و حاصل ضرب دوباره بر ٦۰ تقسیم گردد خارج قسمت همان عـدد خواهد بود، پس در عمل ستینی، هرعددی که ابتداء در ٦۰ ضرب شود حاصل‌ضرب همان عدد خواهد بود، جز این‌که رتبهٔ آن یك‌بار بالا میرود.

مثلا اگر ٤۹ درجه در ٦۰ درجه ضرب گردد و دوباره بر ٦۰ درجه تقسیم شود خارج قسمت همان ٤۹ است ولی در اول درجـه بود و حـالا مرفوع است.

۴۹° × ۶۰° = ۲۹۴°۰ ÷ ۶۰ = ۴۹ مرفوع مرة

و اگر مطابق جدول ستینی عمل کنیم صورت آن چنین است: ضرب



درجه که مط‌درجه است درثانیه که‌نط‌ثانیه‌آخر مرتبه مضروب‌فیه است، ثانیه است.

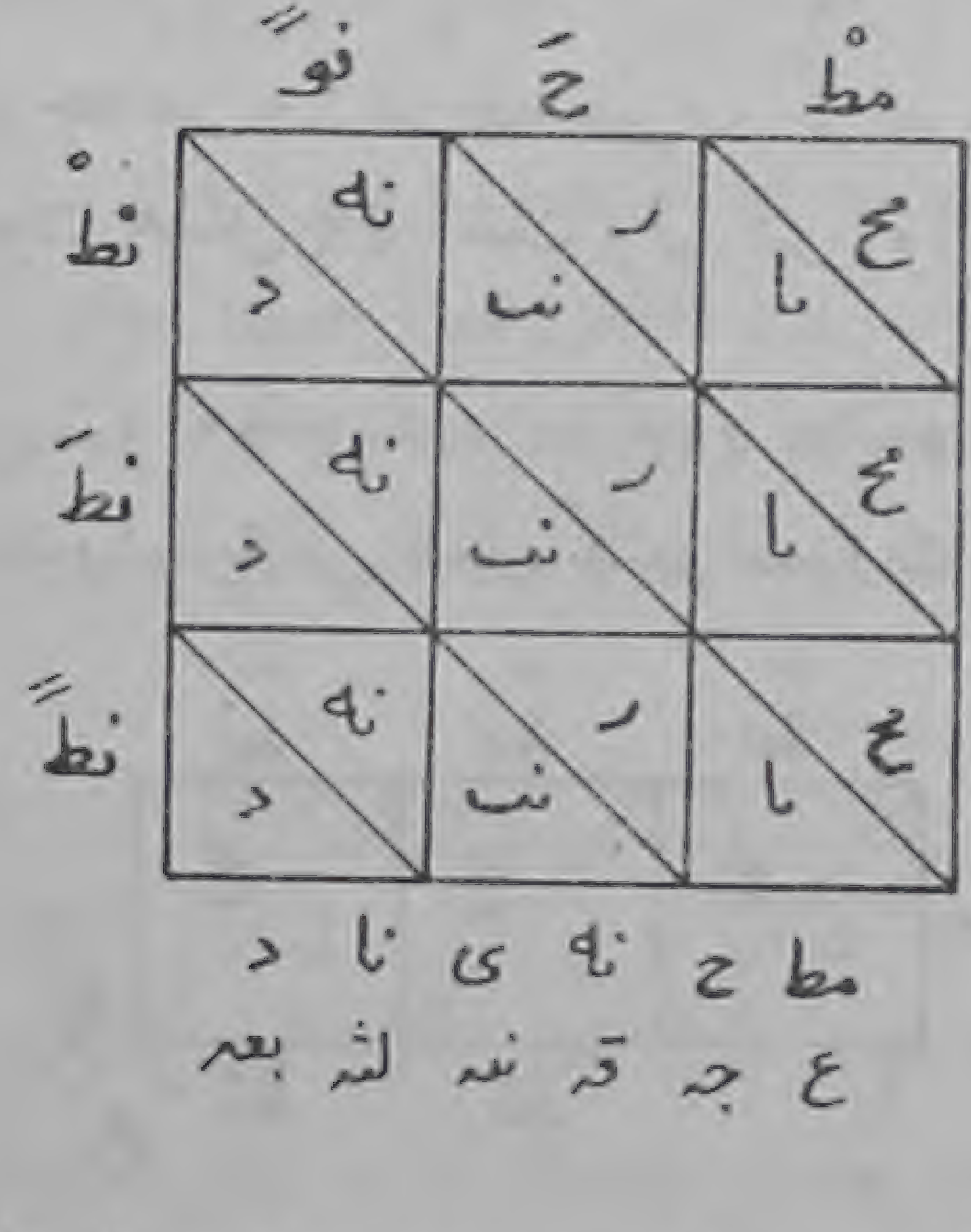
که آخر مرتبه عدد حاصل ضرب یعنی یاً است، چنان‌که افضل المهندسین غیاث‌الدین جمشید کاشانی در ابواب مقاله ثـالثه مفتاح الحساب بـه طور مستوفی بیان فرموده است (ص۶۳ ـ ۸۶چاپ سنگی ایران) پس محمرفوع اول است، لذا اهل عمل مقیاس ظل را نصف قطر اعتبار کرده‌اند که ضرب و قسمت در حساب آسان باشد.

مثال: در شکل فوق (ش ۷) فرض می‌کنیم قوس ا ب نه درجه (۵۵ درجه) است، جیب آن مط ح نو است (۴۹ درجه و ۸دقیقه و ۵۶ ثانیه). و فوس ب ط که تمام قوس اب است له درجه (۳۵ درجه) وجیب آن لد درجه و کد دقیقه و نب ثانیه است (۳۴ درجه و ۲۴ دقیقه و ۵۲ ثانیه) و مطلوب است تحصیل ظل اول قوس اب، که ــ ار ــ است پس:

ار = (جیب ا ب × نصف قطر) / (حسب ب ط) یعنی ار = (ا د × ب ح) / (ح د)

که ظل قوس ا ب است.

وصورت عمل‌آن به‌ستینی چنین‌است. دراین‌جدول، رقم‌مط (درجه)،



ح (دقیقه)، نو (ثانیه) در ۶۰ درجه ضرب شده است که حاصل ضرب باز، مط (درجه)، ح (دقیقه)، نو (ثانیه) شده است جزاین که در اول مطدرجه

بود و حالا مرفوع شده است.

حالا این حاصل ضرب را برجیب قوس ب ط تقسیم می‌کنیم که ار ــ ظل اول مطلوب مساوی است به (ا) مرفوع و (که) درجه و (ما) دقیقه. در این تقسیم چون مقسوم مرفوع مـرة است و مقسوم علیه درجـه است، خارج قسمت مرفوع میشود، و اگر آن عمل ضرب ستینی نمی‌بود، مقسوم درجـه بـود و چـون مقسوم علیه منحط شود، مبتدا از دقیقه خـواهد

ا	که	ما		
مط	ح	نو		
لد	مه	نب		
يد	مد	د		
يد	يح	كا	م	
	يح	مب	يح	
	يح	ل	نط	ب
		ما	يح	مح
		لد	مه	نب
	لد	مه	نب	
لد	مه	نب		

بود، و اگر مقسوم درجـه بـاشد و مقسوم علیه دقیقه، باز خـارج قسمت مرفوع مرة می‌گـردد، پس فرقی نیست در ایـن که جیب قوس ا ب در نصف قطـر ضرب شود و حـاصل بر جیب تمـام قوس ا ب تقسیم شود، و یا این کـه ابتدا جیب تمام قوس ا ب را که ــ ب ط ــ است منحط کنیم وجیب قوس ا ب ــ را بر آن تقسیم کنیم.

و اگر به ستینی عمل نکنیم ناچار هریك را باید به رتبه رقم عددآخر در آوردیم که در این مثال ثانیه است بنابراین:

ثانیه جیب قوس ا ب= ۱۷۶۹۳۶

ثانیه نصف قطر = ۲۱۶۰۰

ثانیه جیب تمام قوس ا ب = ۱۲۳۷۹۲

و چون اولی در دومی ضرب شود حاصل:

۱۷۶۹۳۶×۲۱۶۰۰ = ۳۸۲۱۸۱۷۶۰۰۰

و چون این حاصل ضرب که ثانیه است در سومی تقسیم شود و خارج قسمت تقسیم‌بر ۶۰ گردد دقائق شود و آن دقائق بر ۶۰ تقسیم گردد، درجات شود که خارج قسمت می‌شود: ۸۵ درجه و ٤۱ دقیقه و آن مساوی است با یك مرفوع و ۲۵ درجه و ٤۱ دقیقه که از عمل ستینی بدست آمد زیرا که یك مرفوع ۶۰ است و با ۲۵ جمع گردد ۸۵ میشود و چون به جدول ظل اول زیج بهادری رجوع کنیم، ظل اول قوس ۵۵ درجه مفروض، یك مرفوع و ۲۵ درجه و ٤۱ دقیقه است.

خاتمه: مسائل ریاضی ظل که از آن به‌مماس و تانـژانت تعبیر می‌کنند، از مسجد مدینه بیرون آمد و به دست ابوالوفا بوزجانی رسید و از وی به همهٔ جهان منتشر گشت. یعنی عمل پیغمبر خاتم صلی‌الله علیه و آله وسلم در بنای دیوار مسجد مدینه الگوی رهنمون استنباط و اختراع ظل شده است.

رسول اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلم اوقات ظهرین را برمبنای امارت طبیعی از روی سایهٔ دیوار مسجد مدینه به‌طرز بدیعی معین فرموده است که هم برای عامهٔ مردم در تعیین اوقات ظهرین دستوری سهل‌التناول بوده باشد و هم برای مثل ابوالوفا بوزجانی ریاضی‌دان بزرگ اسلام، الگوی استنباط شکل ظلی گردد، و هم ملاك تقدیر ظل به اقدام و اصابع.

ما این مسائل را در رسائل و کتب ریاضی چون کتاب شرح زیج بهادری، و کتاب دروس معرفت وقت و قبله، و رسالهٔ تعیین سمت قبله و تشخیص ظهر حقیقی مدینهٔ منوره به اعجاز رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله و غیرها به تفصیل بیان کرده‌ایم و فذلکهٔ آن را در اینجا می‌نگاریم:

قبلهٔ مدینهٔ طیبه، تنها معجزهٔ فعلی باقی رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله وسلم است، که بدون اعمال آلات نجومی و قواعد هیوی و یـا در دست داشتن زیج و دیگر منابع طول و عرض جغرافیائی، آن را در غایت دقت و استواء تعیین کرده است و بسوی کعبه ایستاد وفرمود: محرابی علی‌المیزاب.

قبلهٔ مدینه‌آنچنانکه پیغمبر اکرم بسوی‌آن نماز خوانده است تاامروز به حال خود باقی است و دانشمندان ریاضی نامور چون ابوریحان بیرونی به قواعد ریاضی قبلهٔ مدینه را چنان یافتند که رسول‌الله بدون آنها یافت و این ممکن نیست مگر به‌وحی و الهام ملکوتی.

علامه ابوریحان بیرونی در قانون مسعودی که مجسطی اسلامی است طول مکه را از ساحل اقیانوس غربی شصت و هفت درجه و عـرض آنرا بیست و یك درجه و بیست دقیقه و طول مدینه را شصت و هفت درجه وسی دقیقه و عرض آن را بیست و چهار درجه آورده است که مکه و مـدینه تقریباً در سطح یك دایرهٔ نصف‌النهار قرار گرفته‌اند و تفاوت کمتر از ربع درجه است و علامه ناصرخسرو علوی در سیاحت‌نامه گوید: مدینه شهری است بر کنارهٔ صحرایی نهاده و آنجا قبله سوی جنوب افتاده است. و این هردو دانشمند نامور اسلامی به‌حق سخن گفته‌اند و اطلسهای متأخـرین و معاصرین موافق ومعاضد آنانند.

یکی از اموری که پس از تعیین قبلهٔ مدینه به اعجاز رسول‌الله (ص) ذکر آن اهمیت بسزا دارد، تعیین وقت زوال ظهـر به دستور آن حضرت است. در کتب فن برای تعیین وقت ظهر حقیقی طرق عدیده ذکر شده‌است و ما درکتاب دروس معرفت وقت و قبله چند طـریق را با اقـامهٔ براهین هندسی ذکر کرده‌ایم و اکنون سخن ما این است:

هرگاه خط زوال را که آن را خط نصف‌النهار نیز گویند، در افقی به یکی از طرق تحصیل آن بدست آورده‌ایم چون شاخصی پهن مثلا تخته فلزی برروی آن خط و در امتداد آن به استقامت نصب کنیم تا در سطح دایرهٔ نصف‌النهار یعنی در محاذات آن قرار گیرد، ظل آن تخته فلز ازوقت طلوع شمس تا هنگام رسیدنش به این دایره، در فوق الارض به جانب‌مغرب

بود و چون شمس به این دایره رسید نه صفحه جانب غربی آن تخته فلز را ظل بود و نه صفحه جانب شرقی آن را، بلکه خط ظلی از او بر نفس خط زوال اعنی خط نصف‌النهار منطبق است یعنی ظل شاخص که همان تخته‌فلز است برروی خط زوال قرار می گیرد، و چون شمس از دایرهٔ نصف‌النهار زایل گردد، یعنی مایل گردد صفحهٔ جانب شرقی‌آن سایه افکند. پس هنگام انعدام ظل ازصفحهٔ جانب‌غربی شاخصی‌آنچنان، اول ظهر حقیقی بودو اگر برآن خط دیواری بنا کنند حکم دوصفحهٔ شرقی و غربی دیوار مانند همان دوصفحه شاخص نامبرده است که در این عمل خود دیوار شاخص خواهد بود.

بنای دیوار مسجد پیغمبر به دستور آن حضرت بود که دیوار طرف غرب را درست محاذی دایرهٔ نصف‌النهار بنیان نهاد و بلندی دیوار را به اندازه قامت انسان مقرر داشت و به بیانی که گفته‌ایم هر دیوار که چنین‌باشد یعنی برخط زوال، که در سطح دائرهٔ نصف‌النهار است بنانهاده شود در همهٔ فصول سال‌چون ظل‌صفحهٔ جانب غربی آن به‌طرف جانب شرقی آن‌بر گردد و ان‌شئت قلت در آن هنگام که هیچیك از دوجانب غربی و شرقی آن را ظل نبود، علامت فرا رسیدن ظهر در آن وقت است، و امروز هم در رصدخانه‌های اروپا مانند گرنویج و پاریس دیواری به‌آن طرز می‌سازندو گویند بهترین وسیلهٔ تعیین ظهر حقیقی آنست پس تعیین ظهر در مسجد پیغمبر بهترین طریقه بود که امروز علمای اروپا بکار می‌برند.

و آخر وقت ظهر را وقتی مقرر داشت که سایهٔ بر گشته برابر ارتفاع دیوار شود و در این وقت ارتفاع خورشید از افق چهل‌و پنج درجه است و در اول تابستان در شهر مدینه آفتاب در نصف‌النهار فوق‌الرأس و ارتفاع آن نود درجه است. این وقت که‌آخرین وقت فضیلت ظهر است درست وسط حقیقی میان ظهر و غروب است حضرت پیغمبر (ص) آن را اصل قرارداد و اوقات دیگر را در مدینه و بلاد دیگر براین اصل متفرع فرمود و برای همه یك حکم فرمود که چون فییء یعنی سایه به‌قامت شاخص شود آخروقت ظهر است در همه‌جا و همه‌وقت.

و آخر وقت عصر را وقتی معین فرمود که سایه دوبرابر شاخص شود و آن وقتی است که ارتفاع خورشید از افق قریب بیست و شش درجه است، پس مقدار ارتفاع خورشید را نصف کرد و نصف آن‌را وقت فضیلت ظهر قرار داد و نصف باقی را هم تقریباً نصف کرد و آن را وقت فضیلت عصر قرار داد.

و رسم اهل حساب است که خالص و کامل هرچیز را اصل و مبدأ قرار می‌دهند مثلاً در اندازه گرفتن نور، نور ماه را واحد قرار دادند در شب چهاردهم که ثابت است نه شبهای دیگر، و برای واحد وزن آب خالص مقطر اختیار کردند، حضرت پیغمبر هم بلندترین روزها را در شهری که خورشید اول ظهر به غایت ارتفاع می‌رسد یعنی نود درجه مبدأ قرارداد و روزهای دیگر و شهرهای دیگر ضابطه ندارد، و از اینها دانسته شد که اگر دربلاد ما هم دیواری به‌سمت نصف‌النهار بسازند سایه در اول ظهر از آن معدوم می‌شود در همهٔ فصول. ولی اگر شاخص به صفت مذکور نباشد مثلاً مخروطی منتصب برسطح زمین‌باشد دراین صورت هرچند درهنگام رسیدن شمس به دایرهٔ نصف‌النهار شاخص هم در سطح آن دایره است ولیکن‌انعدام ظل آن فقط اختصاص دارد به آفـاقی که شمس در وقت وصول بـه دایرهٔ نصف‌النهار به سمت رأس آنها برسد و گـرنه هیچگاه و در هیچ افقی ظل شاخص مخروط در هنگام وصول شمس به دایرهٔ نصف‌النهار منعدم نمی‌شود بلکه به‌غایت قصر منتهی می گردد و دوباره به تزاید می گراید لذا این‌ظل بعد از نقص رافییء می‌نامند که به‌معنی رجوع است.

ابوریحان بیرونی در رسالهٔ افراد المقال فی امر الظلال (ص۸) در ترغیب و تحریص برمراقبت ظل‌برای اقامهٔ صلوة، کلامی شریف از ابودرداء روایت کرده است که: روی عن ابی‌الدرداء نه قال: ان شئتم لاقسمن لکم ان احب عبادالله الی‌الله الذین‌یرعون الشمس والقمر والنجوم والاظلة لذکرالله و پس‌از نقل کلام ابودرداء در بیان اظله که در ذیل گفتارش آمده گوید: یعنی الفییء فانه بفضل التفکر فی‌خلـق السمـوات و الارض و استعمالـه فی‌التوحید و فی اوقات العبادة.

اما آنکه گفته‌ایم عمل رسول‌الله در بنای دیوار برای تعیین اوقات ظهرین از روی سایهٔ آن. ابوالوفاء را به استنباط شکل ظلی رهنمون شده است. در بیان آن گوییم:

علم مثلثات متداول امروز مبتنی برجیب وظل است. جیب راسینوس (Sinus) ، و ظل را تانژانت (Tangent) گویند که اساس آن ازعلمای اسلام است یعنی جیب و ظل را اینان اختراع کرده‌اند. پیش از اسلام یونانیان برای حل مسائل نجومی که احتیاج شدید به مثلثات دارد شکل دیگر معروف به شکل قطاع را بکار می‌بردند که هم در مسطحات بکار می‌آید و هم در کره و کتاب عمده‌ای که در آن نوشته شده است کتاب اکرمانالائوس است، راقم، آن را یکدوره تدریس کرده است و با چند نسخهٔ مخطوط تصحیح ویکدوره شرح‌نموده است.مانالائوس ازریاضی‌دانان نامور یونان است که قبل‌از میلاد مسیح علیه‌السلام می‌زیست. چون عمل به این شکل در مسائل نجومی مشکل بود به‌تفصیلی که در دروس معرفت وقت و قبله بیان نموده‌ایم، متأخرین دو شکل مغنی و ظلی استنباط و اختراع کرده‌اند که هردو مغنی از قطاع‌اند. هر فرمول که در آن سینوس بکار می‌رود شکل مغنی و فروع آنست، و هر فرمول که در آن تانژانت بکار می‌رود شکل ظلی و فروع آنست و در حقیقت علم مثلثات را ابونصربن عراق و ابوالوفاء بوزجانی بنیان نهاده‌اند.

شکل ظلی یعنی نسبت میان ظل و زاویه را ابوالوفا بوزجانی ازحکم شرعی و دستور پیغمبر صلی‌الله علیه وآله دربارهٔ اوقات نماز ظهر و عصر استنباط کرد و چنانکه تقدیم داشته‌ایم چون آن حضرت در مدینه بنای مسجد فرمود دیوار طرف غرب را درست مطابق خط نصف‌النهار از شمال‌به جنوب بنیان نهاد وبلندی دیوار را به‌اندازهٔ قامت انسان مقرر داشت. دیوار مسجد مدینه هنگام ظهر سایه نداشت چون زوال می‌شد، سایه از طرف‌شرقی دیوار در پایهٔ آن ظاهر می‌شد آن حضرت پدید آمدن سایه را علامت وقت نماز قرارداد که چون مردم در مسجد سایه‌های دیوار ملاحظه کردند نماز ظهر بجای آوردند، وهر گاه ساعتی چند اززوال بگذرد سایه بتدریج بیشتر

می‌شود تا به اندازهٔ بلندی دیوار می‌گردد یعنی به‌قدر قامت انسان که به اندازهٔ هفت‌پا است.

از پایهٔ دیوار تا هفت پا اندازه می‌کردند چون سایه به آن اندازه می‌رسید هنگام نماز عصر بود، چون پیغمبر صلی‌الله علیه وآله دستورفرمود هرگاه سایه به اندازهٔ قامت دیوار شود نماز عصر کنند.

ابوالوفاء متنبه شد که پیغمبر صلی‌الله علیه وآله به حساب وسطو معدل زمان مابین ظهر و غروب آفتاب را به دو نصف بخش کرده است یك نیمهٔ آن از ظهر است تا وقتی که سایه به اندازهٔ شاخص شود، و نیمهٔ دیگر از آن وقت که سایه به اندازهٔ شاخص شود تا غروب و آن را به نماز عصر تخصیص داد. و نیز دریافت که هرگاه سایهٔ شاخص به اندازهٔ شاخص شود فاصله از ظهر تا غروب نصف شده است، عین دستور پیغمبر صلی‌الله علیه وآله را در ارتباط میان ظل و زاویه بکار برد.

قامت شاخص که بلندی دیوار مسجد رسول صلی‌الله علیه وآله است‌در حقیقت شعاع‌دایرهٔ مثلثاتی است که خطوط مثلثاتی‌را به‌قیاس‌به‌آن می‌سنجند و امروز آن را یك واحد فرض می‌کنند و در کتب اسلامی شعاع را شصت درجه می‌گرفتند.

هرگاه سایه مساوی قامت شود یعنی طول ظل به اندازهٔ شعاع دایره گردد دلیل آنست که زوایه و قوس مقابل آن چهل و پنج درجه شده است و چهل و پنج درجه، نصف قوس نود درجه است که از افق مغرب یعنی‌جای غروب آفتاب تا وسط آسمان تصور می‌شود.

بعضی تعجب می‌کنند از این‌که خط مماس مثلثاتی را، مسلمانان ظل نامیدند چون سر آن را نمی‌دانند و از آنچه گفتیم علت آن آشکار گشت که اصلا ظل بود که علمای ریاضی را متنبه به فائده این خط کرد و همان نام اصلی را برآن نهادند وبکار بردند، و اروپائیان از آن به مماس تعبیر می‌کنند چون ظل برای آنها مفهوم مناسبی ندارد و ریشهٔ پیدایش آنرا نمی‌دانند.

باری از مسجد پیغمبر اکرم صلی‌الله علیه وآله وسلم، و سایهٔ دیوارآن

یعنی تانژانت که مساوی شعاع کره گردد خواص ظل استنباط کردند و جداولی برای ظل وجیب مرتب ساختند تامقدار زوایا را درمقابل هرجیب و ظل بدانند.

جداولی مثلثاتی که اسلامیان بکار می‌بردند از قوس و زاویهٔ صفر درجه تا نود درجه، دقیقه به دقیقه بامقدار حقیقی جیب و ظل ترتیب یافته بوده‌اند و هنوز آن جداول در زیجات سابق بکار می‌آیند تا زمانی که لگاریتم اختراع شد اروپائیان آن جداول را بالگاریتم مرتب ساختند و اکنون در دست مردم متداول است.

پس معلوم شده است که ظل از مسجد مدینه بیرون آمد و به دست ابوالوفاء رسید و از وی به همهٔ جهان منتشر گشت. اروپائیان ابوالوفاء را به‌همین شکل ظلی می‌شناسند.

و از آنچه معروض داشته‌ایم علت تقسیم ظل به اقدام نیز معلوم شده است یعنی این که در کتب ریاضی نجومی اجزای مقیاس را به هفت قسم یا به شش قسم و نیم تقسیم می کنند و آن اقسام را اقدام می گویند و ظل آن را ظل اقدام، علت آن این است که هر گاه کسی بخواهد معلوم کند که‌ظل هر شییء مثل آن شده است یا نه، ظل قامت خود را معتبر دارد و طول شخص معتدل‌القامه شش قدم ونیم تا هفت قدم است و دانستی که حضرت پیغمبر بلندی دیوار مسجدرا برای تعیین اوقات به اندازهٔ قامت انسان مقرر داشت.

از تبدیل ظل به مماس اولا، و از تغییر دادن غربیها کلمهٔ ظل را به واژهٔ تانژانت لغت فرانسه ثانیاً، موجب شده است که ظل و مسائل آن را از غرب بدانند و حال آنکه معلوم شده است که اصل مسائل ریاضی ظل از مسجد مدینه بیرون آمد و بدست ابوالوفاء رسید و از وی به همهٔ جهان منتشر گشت یعنی عمل پیغمبر خاتم صلی‌الله علیه وآله وسلم در بنای دیوار مسجد مدینه، الگوی رهنمون استنباط و اختراع ظل شده است.

۹

تکسیر دایره

رفیع‌الدرجات ذوالعرش

(قرآن کریم، سورهٔ مؤمن، آیه ۱۵)

یکی از مسائل پراهمیت تاریخی ریاضی، مسئله تحصیل نسبت قطر به محیط دائره است زیرا در نسبت بین دو مقدار تجانس لازم است چنان‌که در صدر مقاله‌پنجم اصول اقلیدس بتحریر خواجه آمده است: «النسبة أيبةاحد مقدارين متجانسين عندالآخر» تجانس این است کـه اگر یکی از آن دو مقدار خط است آن دیگری هم باید خط باشد، و اگر آن سطح است این‌هم سطح باشد و اگر آن جسم است این‌هم جسم باشد و اگر یکی از آن‌دو خط مستقیم است دیگری هم خط مستقیم باشد و اگراین قوس است آن‌هم قوس باشد و اگر این کم‌متصل است آن‌هم کم متصل باشد و اگر منفصل است منفصل، چه میان خط و سطح و همچنین میـان سطح و جسم و نیز میان مستقیم و منحنی و متصل و منفصل تجانس نیست بنابراین قطر دائره خط مستقیم است و محیط آن خط منحنی پس متجـانس نیستند و در تحصیل نسبت میانشان چه تدبیری اندیشیدند و تقریبی بکار بردند که نسبت قطر را بمحیط ۳/۱٤ گفته‌اند؟ آن تدبیر تکسیر دائره است.

تکسیر در کتب ریاضی بلکه در کتب ادبی، بلکه در جوامع روایی ما هم بمعنی لغوی آن آمده است و هم بمعنی اصطلاحی، معنی لغوی آن بسیار شکستن است یعنی مبالغه در کسر است که یك‌چیز را چنان بشکنند که بـه پاره‌های خرد بسیار مبدل گردد نه این‌که فقط دوپاره شود و تکسیر مفید مبالغه در موضوع رساله که تکسیر دائره است مراد است، و اصطلاحی آن که بالغوی آن بی‌شك مناسبت دارد به چند وجه آمده است.

یکی از آن وجوه که بسیار پراستعمال و رائج و دارج است در خود علم تکسیر است که شعبه‌ای از علوم اعداد و حروف و علوم غریبه است که پس‌از بسط کلمه و کلام به‌اقسام بسط، حروف مبسوطه را به تکسیر صغیر و تکسیر متوسط و تکسیر کبیر به‌حسب موارد حاجت تکسیر می‌کنند وخواص و فوائد و نتائج گوناگون برآن ذکر کرده‌اند چنان‌که در کتب مربوطه‌آن به‌تفصیل مذکور است.

بیان اجمالی بعضی از وجوه تکسیر در علوم غریبه

بیان اجمالی یك وجه آن‌که فی‌الجمله معمول و متداول است این‌که: چون خواهند کلمه‌ای یا کلامی را تکسیر کنند حروف آن‌را در یك‌سطر برسبیل تقطیع نویسند، بعد از آن حرف آخر این سطر را حرف اول سطر دوم قرار دهند و حرف اول آن را حرف دوم سطر دوم، سپس حرف ماقبل آخر همان سطر اول را حرف سوم سطر دوم قرار دهند و حرف دوم مابعد حرف اول همان سطر اول را حرف چهارم سطر دوم قرار دهند و به همین منوال تا حروف سطر اول به پایان رسد که قهراً سطر دوم کامل میشود و عدد حروف هردوسطریکی خواهد بود، سپس باحروف سطردوم چنان‌کنند که با حروف سطر اول کرده‌اند و سطر سوم کامل می‌شود و همین عمل را با حروف سطر سوم روا دارند تا آن‌که حروف سطر اول بعینه با همان ترتیب خاص‌که اسمی یا جمله بود عود کند و این سطر عود شده را زمام گویند و سطور قبل از آنرا مکسر.

مثلا کلمهٔ شریفهٔ منان پس‌از تقطیع چهار حرف است پس از سه‌سطر به‌زمام میرسد و هرچهار حرفی چون احمد وحامد و اعظم وغیرها به‌همین مثابت است و عدد تکسیر منان ۴۲۳ است چه این‌که منان به حروف جمل ۱۴۱ است (زیراکه در دوائر اباجد تمام حروف مشدده یکی حساب‌می‌شود مگر کلمه جلاله که لام مکرر حساب می‌شود و عدد آن ۶۶ است) وحاصل ضرب ۱۴۱ در سه که سطور تکسیر است ۴۲۳ است، این تکسیر کلمه.

اما تکسیر کلام مثلا آیه کریمهٔ قل‌هوالله احد یازده حرف است وعدد

آن ۲۲۰ و عدد تکسیر آن ۲٤۲۰ زیرا یازده سطر آن تکسیر است و سطر ۱۲ که آخر است زمام است که منتهی به عین همان آیه می گردد و حاصل ضرب ۱۱ در۲۲۰ عدد مذکور اعنی ۲٤۲۰ است، پس برهر کلمه و یا کلامی در تکسیر صادق است که هوالاول و الآخر. علامه محمودبن محمد دهدار متخلص به‌عیانی که گفته شد یکی از اساتید شیخ بهائی در علوم حروف‌است در جواهرالاسرار از امام بحق ناطق امام جعفر صادق علیه‌السلام روایت کرده است که: التکسیر خیر من الاکسیر. آن جناب را تألیفات بسیار است و مفاتیح المغالیق ام الکتاب او است. این بود بیان بعضی از وجوه تکسیر که در علوم غریبه بکار می‌برند.

بیان تکسیر در اصطلاح ریاضی

اما تکسیر در اصطلاح ریاضی عبارت است از ضرب عددی درعددی، پس اگر مطلوب مساحت سطحی چهارضلعی باشد و اضلاع آن برابر باشند در اصطلاح حاصل ضرب را عدد مربع گویند وگرنه مسطح.

و اگر مطلوب مساحت جسم باشد و اضلاع طول و عرض و عمق آن مساوی باشند، مکعب وگرنه مجسم گویند و تکسیر شامل همه این‌ها و غیر این‌ها میشود.

مثلا در کتب فقهیه راجع به تقدیر آب کر سخن به‌میان می‌آورند که به‌حسب وزن چه قدر است و به‌مساحت چه‌قدر؟ مرحوم شهید ثانی درشرح لمعه فرماید: الکر بالمساحة مابلغ مکسره اثنین و اربعین شبراً و سبعة اثمان شبر، یعنی کر به مساحت آن است که مکسر آن $٤٢\frac{٧}{٨}$ وجب باشد.

و نیز مرحوم شیخ بهائی در الحبل المتین فرماید: و معنی قولهم الکر مابلغ تکسیره اثنین و اربعین شبراً و سبعة أثمان انه ما اشتمل علی اثنین و اربعین مجسماً مائیاً کل منها مکعب الشبر و مجسم آخر هو سبعة أثمان مکعبه.

در فقه امامیه از کافی کلینی رضوان‌الله تعالی علیه روایتی ازابی‌بصیر از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که اذا کان‌الماء ثلاثة اشبار و نصفاً

فی‌مثله، ثلاثة اشبار ونصف فی‌عمقه فذلك الکر من‌الماء یعنی دوبار سه‌وجب ونیم در خود ضرب شود: $\left(۳\frac{۱}{۲}\times ۳\frac{۱}{۲}\times ۳\frac{۱}{۲}=\frac{۳۴۳}{۸}=۴۲\frac{۷}{۸}\right)$

و چون در اضلاع مجسم ۲۷ قسم صورت بندد که هریك از طول و عرض و عمق یا عدد صحیح است یا کسر یا هردو $(۳\times۳\times۳=۲۷)$ لـذا گفته‌انـد تکسیر یا مکسر آن $۴۲\frac{۷}{۸}$ وجب شود.

چنان‌که گفته‌ایم تکسیر به اصطلاح ریاضی مذکور در متون روایات ما نیز آمده است چنان‌که جناب ثقةالاسلام کلینی در کتاب صلوة فـروع کافی به اسنادش از عبدالأعلی مولی آل سام روایت کرده است که قـال: قلت لأبی عبدالله علیه‌السلام کم کان مسجد رسول‌الله‌صلی‌الله علیه وآله؟ قال: کان ثلاثة آلاف و ستمائه ذراع تکسیراً (مکسرة ــ خ ل).

و همچنین در کتب ادبی تکسیر بـه اصطلاح ریاضی بسیار مستعمل است، مثلا نصرالله منشی در دیباچه کلیله ودمنه درباره کشورگشایی سلطان محمود غزنوی گوید: و از در کابل تا کناره قنوج در تکسیر دو هـزار فرسنگ در خطه اسلام افزود[1].

تکسیر دائره

اما در تکسیر دائره و تحصیل نسبت قطر به محیط از عمل تکسیر که غرض اصلی ما در این‌مقام است گوییم: محیط هر دائره را، خواه عظیمه و خواه صغیره را به سیصد و شصت قسم متساوی قسمت کنند و قطر هر دائره را به صدو بیست قسمت کنند و هرقسم را درجه گویند و باز هر درجه را به شصت قسم متساوی بخش کنند و هریك را دقیقه گویند و بازهریك‌دقیقه

۱ــ ص ۲۱ کلیله و دمنه بتصحیح و تحشیه اینجانب. در کلیله‌هایی که پیش از کلیله ما بطبع رسید چون کلیله ودمنه به‌تصحیح امیرنظام و عبدالعظیم قریب، تحریفات و نـواقص بسیار در متن فارسی آن راه یافته است کـه کأن آن کتاب شیوا و رسا مثله شده است و در مقدمات و پاورقی‌ها یك‌یك را تصحیح کرده‌ایم از آنجمله کلمه تکسیر را در همین‌جا باثای سه نقطه آوردند که غلطی فاحش است.

را به شصت قسم کنند و هریك را ثانیه گویند و همچنین ثانیه را بثالثه و ثالثه را برابعه تا آنقدر که حاجت افتد، قسمت کنند.

در قرآن کریم (آیه ۱۵ سوره مؤمن که سوره غافر نیز نامیده شده است) آمده است: فادعواالله مخلصین له الدین ولو کره الکافـرون رفیع الدرجات ذوالعرش، ایماء و اشارت این آیه کریمه به بودن درجات ۳۶۰ قسم خیلی دلنشین است چه درجات جمع درجه است و رفیع به حساب جمل ۳۶۰ است. علاوه این که در رفیع اشعار به‌مدارات کواکب اعنی دوائرفلکی است که رفیع‌اند.

علت اختیار کردن عدد ۳۶۰ در تقسیم محیط دائره این است که این عدد، اقل عددی است که کسور تسعه که ازنصف تاعشر است وآن‌ها را رؤس کسور گویند، به استثنای سبع ازآن حاصل می گردد. زیرا دو کـه مخرج نصف است آن‌را صدو هشتاد بار عاد می کند پس صد و هشتاد در آن سمی دواست، و سه که مخرج ثلث است آن‌را صدو بیست بارعاد می کند پس ۱۲۰ در آن سمی ثلاثه است و هکذا فی‌البواقی، به شکل ۳۷ و ۳۸ مقاله هفتم اصول اقلیدس. (لرمـن من‌الاصول: کل‌عددیعده عددفللمعدود جزء سمی للعاد الخ، لح‌من رمن الاصول کل عدد له‌جزء فسمی ذلك الجزء یعده الخ).

هرچند از عدد ۲۵۲۰ همه کسور تسعه حـاصل می‌شود و استثنایی ندارد، ولی اقل عدد نیست و به‌قلت عدد اعمال حسابیه آسان می گردد.

روایتی را سید نعمةالله جزائری در زهرالربیع نقل کرده است که خلاصه آن این است: یك‌نفر یهودی از جنـاب امیرالمؤمنین علیه‌السلام از اقل عددی که مخرج کسور تسعه را داشته باشد سؤال کرد، حضرت فرمود: ایام هفته را در ایام سال که سیصد و شصت روز است، ضرب کن.

و نیز شیخ بهائی در خلاصة الحساب گفته است: لطیفة یحصل مخارج الکسور التسعة من ضرب ایام الشهر فی عدة الشهـور والحاصل فی ایـام الاسبوع، و من ضرب مخارج الکسور التی فیها حرف‌العین بعضها فی بعض و سئل امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام عن‌ذلك فقال اضرب ایام اسبوعك فی ایام سنتك.

یعنی ایام ماه که سی روز است در عدد ۱۲ که عده شهور است ضرب و حاصل را که ۳۶۰ است درعدد ۷ که عدد ایام هفته است ضرب کن حاصل مخرج کسور تسعه است. و از ضرب مخارج کسوری که حرف عین دارند (ربع سبع تسع‌عشر) در یکدیگر مخـارج کسور تسعه حـاصل میشوند: ($\frac{1}{4}\times\frac{1}{7}\times\frac{1}{9}\times\frac{1}{10}=2520$) و از امیر علیه‌السلام، از مخرج کسور تسعه سؤال شد، گفت: ایام هفته‌ات را در ایام سالت ضرب کن.

و به چستان گفته‌اند: سر ارنب را بکن و ده‌بـار بزمین بزن، ارنب خر گوش است و سر آن الف است و باقی که رنب است بحروف جمل ۲۵۲ است و چون در ده زده شود ۲۵۲۰ میشود.

قطر دائره خواه عظیمه و خواه صغیره را به صدو بیست قسم متساوی قسمت نمایند، اگرچه سزاوار این بود که قطر به صدو چهارده جزء و شش ـ جزء از یازده جزء از واحد ($114\frac{6}{11}$) تجزیه گردد زیرا که ارشمیدس ثابت کرده است که محیط هردائره سه برابر قطر و سبع قطر است پس‌نسبت قطر بمحیط نسبت واحد است به سه‌برابر و سبع‌آن بلکه ارشمیدس درکتاب تکسیر دائره ثابت کرده است که محیط هر دائره اطول است از سه برابر قطرش و کسری که اقل از سبع قطر و اکثر از ده جزء از ۷۱ جزء ($\frac{10}{17}$) از قطر است. خلاصه ارشمیدس گوید: نسبت محیط به قطر از $\frac{10}{70}$ کمتر و از $\frac{10}{71}$ بیشتر است و مهندسین برا ی‌سهولت حساب $\frac{1}{7}$ راکه بهمان نسبت $\frac{10}{70}$ است اخذ کرده‌اند.

و چون بخواهیم آن نسبت واحد به سه برابر وسبع را بین دو عدد صحیح درآوریم مخرج را که هفت باشد در هریکی از دو منسوب که یك و سه باشد ضرب می‌نمائیم و حاصل ضرب‌ها به‌همـان نسبت اولیه پیش از ضرب برقرارند به‌شکل هیجدهم از مقاله هفتم اصول اقلیدس (یح‌من سابعة الاصول: کل عددین یضرب فی‌عـددین فنسبة المسطحین کنسبتها الخ) و حاصل ضرب هفت در اولی که یك است هفت است، و در دومی که سه است بیست ودو است.

(چه ضرب ۷ در $\frac{۲۲}{۷}$ بیست و دوسبع، ۲۲ عدد صحیح است،

$$\left(۷\times ۳\frac{۱}{۷}=۷\times \frac{۲۲}{۷}=\frac{۱۵۴}{۷}=۲۲\right)$$

و ۷ به ۲۲ چون متباینند اقل عددی است برنسبت قطر به‌محیط به‌شکل ۲۲ مقاله هفتم اصول اقلیدس (کب من‌رمن‌الاصول: المتبائنان اقل عددین علی نسبتهما الخ) پس نسبت قطر دائره به محیط آن چون نسبت ۷ به ۲۲می‌باشد

$$\left(\frac{۷}{۲۲}:\frac{\text{قطر دائره}}{\text{محیط دائره}}\right)$$

و به قاعده اربعه متناسبه وسطین را که معلوم‌اند یعنی محیط و ۷ را درهم ضرب و حاصل را برطرف معلوم که ۲۲ است قسمت می‌نمائیم طرف دیگر مجهول که قطر است حاصل می‌شود (شکل ۱٦ و ۱۹ مقاله هفتم اصول اقلیدس در بیان اربعه متناسبه: مسطح عدد فی آخر کمسطح الآخر فیه الخ، کل‌اربعة اعداد فان کانت متناسبة کان مسطح الاول فی الرابع کمسطح الثانی فی‌الثالث الخ).

$$۳٦۰\times ۷=۲۵۲۰\div ۲۲=۱۱۴\frac{۱۲}{۲۲}$$

و $\frac{۱۲}{۲۲}$ را چون کوچك نماییم که در اینجا هریك بردوتقسیم میشود $\frac{٦}{۱۱}$ می گردد و به‌همان نسبت $\frac{۱۲}{۲۲}$ باقی است باستبانه شکل ۱۸مقاله هفتم اصول، ولکن علمای هیأت و دیگر ریاضیون این کسر غیر منطق راکه $\frac{٦}{۱۱}$ است اسقاط نموده‌اند تا اجزای قطر منطق گردد سپس به‌سبب تسهیل امر عدد چهار را نیز که زاید از عقود بود از عقود حساب ازاله کرده‌اند صد و ده باقی ماند وعقد صدو بیست را برصدو ده بر گزیدند بچند جهت یکی این که به نصف قطر در اعمال احتیاج بسیار است و بنابر ۱۲۰ برعقد است که ٦۰ باشد و بنابر ۱۱۰ نصف قطر از عقد منکسر میشود، و جهت دیگر اینکه ٦۰ مخرج کسور ستینی است که در صناعت هیأت مستعمل است و جداول زیجات برآن مبتنی است چه از ٦۰ رؤس کسور باستثنای سبع و ثمن وتسع ($\frac{۱}{۷}$ و $\frac{۱}{۸}$ و $\frac{۱}{۹}$) حاصل می‌شود و صدوده این‌چنین نباشد و منجمین اکثرآن

کسور را استعمال می کنند، و جهت دیگر این که از اجزای قطر یعنی ۱۲۰ کسور تسعه سوای سبع وتسع، صحیح بیرون می‌آید.

علامه خفری را در شرح تذکره خواجه در این مقام کلامی مفید است که دفع دخل اعتراضی در پیرامون نسبت محیط و قطـر است، در اینجا بیاوریم تا بعضی از شبهت‌ها را بزداید، وی گوید:

ثم ان‌القسی یعتبر بحسب اجزاء المحیط، والأوتار یعتبر بحسب اجزاء القطر ولیس یلزم من‌ذلك خلل فی‌معرفة اوتار القسی بسبب تجزیة القطر باجزاء هی‌اکثرعدداً واقل مقداراً من‌الاجزاء التی‌تقتضیها النسبة المذکورة بین‌المحیط والقطر، وان اریدمعرفة اوتارالقسی وجیوبها بالأجزاء المحیطیة سهل تحصیلها لأن نسبة القطر الذی تقتضیه تلك النسبة وهو القطر الحقیقی الی‌القطر الموضوع کنسبة الوتر الذی یخرجه الحساب باعتبار تلك النسبة لقوس ما وهوالوتر الحقیقی لها الی الوتر الموضوع لها فاذا ضرب القطر الحقیقی الذی هوالأول من هذه الاربعة المتناسبة فی‌الوتر الموضوع الذی هوالرابع و قسم الحاصل علی‌القطر الموضوع الذی هوالثانی خرج الثالث الذی هوالمطلوب و هوالوتر الحقیقی، و هکذا الحال فی‌تحصیل الجیوب الحقیقی.

صورت نسبت گفتارش چنین است $\frac{\text{وتر حقیقی}}{\text{وترموضوع}} : \frac{\text{قطر حقیقی}}{\text{قطر موضوع}}$ و همچنین اگر بجای وتر جیب را معمول بداریم و خلاصه مضمون گفتارش این که از قسمت قطر براین وجه موضوع (۱۲۰) در مقصود خللی پیدا نمی‌شود چه نسبت قطر به اجزاء محیطیه که $\frac{۶}{۱۱}$ ۱۱۴ است و قطر حقیقی است، باقطر به اجزاء قطریه که ۱۲۰ است و قطر موضوع است، چون نسبت وتر یاجیب باجزاء محیطیه است که وتر و جیب حقیقی است، با وتر و به جیب به اجزاء قطریه که موضوع است. و غرض ازوضع جداول این است که به ازاء هر قوسی وتر یا جیب آن قوس در آن جدول وضع کنند تاهریك از وتر یا جیب و قوس از آ ن‌دیگر معلوم کنند که در مواقع عمل گاهی قوس را مجیب کنند و گاهی جیب را مقوس و همچنین در سهم و ظل هرچند در اعمال نجومی حاجت به‌سهم بسیار اندك است علاوه این که از جدول جیب

سهم هم معلوم می‌شود، لذا برای سهم جدولی علیحده وضع نکرده‌اند[۱].

حال چون بخواهیم وتر قوسی یا جیب آن‌را به‌اجزاء محیطیه به‌دست آوریم به‌قاعده اربعه متناسبه آسان است زیرا نسبت قطر محیطی که حقیقی است و معلوم ما است به‌قطر موضوعی که نیز معلوم است چون نسبت وتر محیطی که حقیقی ومطلوب است‌چون که مجهول است به‌وتر قطرموضوعی، و چون اولی در چهارمی ضرب و حاصل بـر دومی قسمت شود وتر بـه اجزای محیطی بدست آید، و به‌همین بیان در جیب محیطی.

به بیانی که در نسبت محیط دائره به‌قطر آن گفته‌ایم علت قید تقریب در عبارات اهل فن معلوم گردیده است و علتش آن است که گفته‌ایم قطر و محیط دونوع مخالف یکدیگرند چه قطر خط مستقیم است و محیط دائره منحنی و حال این‌که نسبت باید در بین اموری باشدکه درنوع متفق باشند.

مرحوم میرزا عبدالغفار در اصول هندسه (ص۲۱۹ چـاپ سنگی) گوید: ارشمیدس مهندس مشهورکـه ۲۸۷ سال شمسی قبـل از مسیح در سراکوز متولد شده است، مقدار این نسبت تقریبی را تا $\frac{۲۲}{۷}$ بدست آورده و متیوس مهندس که در حدود هزار هجری حیات داشته اینمقدار را $\frac{۱۳۵}{۱۱۳}$ بدست آورده است و چون آنرا به اعشار تحویل کنیم تا ٦ رقمش موافق آید و درعصرما تا یکصدو پنجاه وچهار رقم اعشارش بدست آمده واگرچه از آن هفت رقم بیشتر استعمال نکنند ۳/۱٤۱٥۹۲٦ و در جمیع ممـالك مهندسین آن‌را به این علامت Π بنمایند و آن حرف یونـانی است و پی تلفظ میشود.

و میرزا عبدالغفار همه ۱٥٤ رقم را ذکر کرد و ما بـه‌همان ۷ رقم اکتفا کرده‌ایم. غیاث‌الدین جمشید در کتـاب مفتاح‌الحساب گوید: قـال ارشمیدس ان ذلك الکسر اقل من السبع و اکثر من عشرة اجزاء من احد و سبعین و علی ماحصلناه و ذکرناه فی‌رسالتنا المسماة بالمحیطیة هو: ح ح کط مد ثالثه بعد طرح روابع و مابعدها اذا کان القطر واحداً و هذا ادق من

۱ــ ص٦٨ زیج بهادری و اول باب دوم مقاله دوم شرح برجندی برزیج الغبیك.

حساب ارشمیدس بکثیر علی ما بیناه فی‌الرسالة المذکوره و اقرب منه الی الصواب لکنه بالحقیقة لایعرفه الاالله تبارك وتعالی.

چون نسبت محیط به‌قطر دانسته شد، پس اگر محیط دائره‌ای رابدانیم و بخواهیم قطر آن‌را معلوم کنیم محیط معلوم را برسه وسبع تقسیم‌می‌کنیم خارج قسمت قطر آن است؛ و اگر قطر معلوم باشد و محیط مجهول چون قطر را در سه وسبع ضرب کنیم محیط معلوم می‌شود.

۱۰

مطالب ریاضی

بسم‌الله الرحمن الرحیم و هو اسرع الحاسبین

(قرآن کریم ٦٤ انعام)

این رساله در چند مطلب قابل توجه ریاضی است که به‌قلم این کمترین حسن حسن‌زاده آملی برشته تحریر درآمده است، و در پیرامون هریك به اجمال و اشارت نکاتی را ارائه داده است:

۱ـ کلمه هندسه، وفرق میان قدر (به‌سکون دال) وقدر (بفتح‌دال)، و معنی خلق و کریمه هوالله الخالق الباریء المصور.

ب ـ بیان سال قمری و شمسی، و کریمه و لبثوا فی کهفهم ثلاثمأة سنین و ازداد واتسعاً.

جـ ابتنای تناهی ابعاد مسأله فلسفی، برقواعد هندسی

د ـ شکل مأمونی

ه ـ شکل حماری

و ـ شکل عروس و خواهر عروس، و دو کلمه از مادر عروس

ز ـ شکل ذوالاسمین

ح ـ مجسمات خمسه

ط ـ اصل اقلیدس

معنی هندسه و خلق و قدر

همانطور که صنع احسن عالم کیانی و نظام ربانی براساس حساب و اندازه است، بشر هم که بالطبع مدنی، و ثمره شجره وجود است و در راه تکامل وتعالی خود خواهان مدینه فاضله است، اجتماع انسانی او از جهاتی

نیاز به‌علوم ریاضی دارد بلکه فنون ریاضی در متن زندگی وی قرار دارد.

در تازی، اندازه پارسی به لفظ هندسه تعریب شده است که هندسه همان اندازه است. در حدیث چهارم باب‌الجبر و القدر والامر بین‌الامرین اصول کافی (ص۱۲۱) ثامن‌الحجج (ع) به‌یونس بن‌عبدالرحمن می‌فرماید: فتعلم ماالقدر؟ قلت لا، قال هی‌الهندسة. در لغت فصیح قرآنی قدر به‌فتح قاف و سکون دال مطلق اندازه است، و به‌فتح هردو اندازه معین انا کل شیء خلقناه بقدر[۱] و هرچه که در خارج تحقق می‌یابد با اندازه معین است که آن صورت حساب شده است. و خود کلمهٔ خلق ایجاد به اندازه است.

اگر نجاری بخواهد مثلا دربی درست کند اول تقدیر یعنی اندازه آن و اندازه اجزای آنرا درنظر می گیرد، و پس از آن اجزا را به وفق تقدیر می‌برد و می‌تراشد، و سپس آن‌ها را به احسن وجه بهم می‌پیوندد که به‌صورت و شکل درب درمی‌آید، خداوند که انسان را به صورت خود آفرید، فرماید: هوالله الخالق الباریء المصور[۲]، از آن‌حیث که مقدر است خالق است، و چون به‌وفق تقدیر ایجاد می کند باری است، و از این که صور موجودات را به‌احسن صور ترتیب می‌دهد مصور است، پس هرچه که باید ازصورت علمی به عین خارجی تحقق یابد، مسبوق به اندازه است که چون به‌وقوع می‌پیوندد به‌قدر و اندازه معینی ایجاد و اختراع می گردد.

در چندجای قرآن مجید و در روایاتی از اهل‌بیت عصمت و وحی، علوم ریاضی ستوده شد ازآنجمله در ابتدای سورهٔ یونس علیه‌السلام فرموده است: هوالذی جعل‌الشمس ضیاء والقمر نورا و قدره منازل لتعلموا عدد السنین والحساب ما خلق‌الله ذلك الا بالحق یفصل الآیات لقوم یعلمون (یونس آیه ۷).

۱ــ آخر سوره قمر.
۲ــ آخر سوره حشر.

تفاوت سنه شمسی و قمری در بیان آیه کهف قرآن

و نیز قرآن کریم دربارهٔ اصحاب کهف فرموده است: ولبثوا فی کهفهم ثلاثمأئة سنین و ازدادوا تسعاً (سوره کهف ۲۵) یعنی اصحاب کهف، سیصد سال در کهفشان درنگ کردند، و نه سال افزودند.

امین‌الاسلام طبرسی درتفسیر عظیم‌الشأن مجمع‌البیان آورده است که: روایت شده است مردی یهودی از علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام مدت درنگ اصحاب کهف در کهف را پرسید، امام مطابق قرآن (سیصد ونه‌سال) پاسخش داد. یهودی گفت: ما در کتاب خود سیصد سال یافته‌ایم، امام فرمود: آنچه من گفتم سال قمری است و آنچه شما میگویید سال شمسی[۱] است تفاوت‌سال شمسی و قمری در سیصد سال نه‌سال و دوماه و چند روز می‌شود که معمولا اگر ذکر کسور معتنی‌به نباشد اسقاط می کنند. واین محاسبه‌ای است‌صحیح، در مقدار تفاوت سنه شمسی و قمری در سیصد سال.

عجب اینکه فخر رازی در تفسیر کبیر مفاتیح‌الغیب گوید: برخی سیصد سال را شمسی دانسته‌اند و سیصد و نه‌سال را قمری و این مشکل است چه بحساب درست درنمی‌آید[۲].

تفاوت بین سال شمسی و قمری قریب یازده روز است و از روی تحقیق به‌محاسبه زیج بهادری چنین است:

	روز	ساعت	دقیقه	ثانیه	ثالثه	رابعه	خامسه
سنه شمسی=	۳۶۵	۵	۴۸	۴۶	۶	۱۰	
سنه قمری =	۳۵۴	۸	۴۸	۳۶	۳۷	۵۵	۱۲
تفاوت سال شمسی و قمری =	۱۰	۲۱		۹	۲۸	۱۴	۳۸

۱ـ فی مجمع‌البیان روی ان یهودیاً سئل علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام عن مدة لبثهم فاخبر بمافی‌القرآن، فقال: انا نجد فی کتابنا ثلاثمأئة، فقال علیه‌السلام: ذاك بسنی الشمس و ذاك بسنی القمر.

۲ـ قال بعضهم: کانت المدة ثلاثمأئة وتسع سنین هی‌القمریة و هذا مشکل لانه لایصح بالحساب هذا القول.

و جمع این کسور در سیصد سال چنین خواهد بود:

روزها	۳۰۰×۱۰=۳۰۰۰
ساعات	۳۰۰×۲۱=۶۳۰۰
روز با کسر ۱۲ ساعت	۳۰۰÷۲۴=۲۶۲
جمیع ایام	۳۰۰۰+۲۶۲=۳۲۶۲
نه سال با کسر ۷۶ روز تقریباً	۳۲۶۲÷۳۵۴=۹

علامه شیخ بهائی در آخر مقدمهٔ دوم باب دوم خلاصة الحساب که در تحصیل مخرج کسور است، گوید: از امیرالمؤمنین (ع) از مخرج کسور تسعه سؤال شد، در جواب فرمود: ایام هفته‌ات را در ایام سنه‌ات ضرب کن[1].

سنه‌ای که در این نقل آمده است، سیصد و شصت روز است که چون در ۷ ضرب گردد ۲۵۲۰ گردد که همه مخارج کسور تسعه را داراست و به چستان گویند سرارنب را بکن و ده مرتبه بزمین زن، ارنب خرگوش است چون سر او که الف است کنده شود رنب ۲۵۲ است و ده مرتبه آن ۲۵۲۰، ولکن چنانچه از زیج بهادری در عبارت فوق ذکر کرده‌ایم هم مقدار سال شمسی بیش از این اندازه است و هم قمری. جوادبن سعدبن جواد معروف بکاظمی که از اعاظم تلامذهٔ شیخ‌بهائی است درشرح خلاصة الحساب استادش در این مقام گوید: سال در این نقل به‌حسب آنچه که در عرف مشهور است یعنی ۳۶۰ روز می‌باشد نه سنه شمسی واقعی و نه قمری.

هرچند در صدر اسلام کتب ریاضی دانشمندان یونانی چون مجسطی بطلمیوس و اصول اقلیدس و مخروطات ابلونیوس و اکرمانالاؤس وغیرها ازیونانی به‌عربی ترجمه شد ومنشأ و سرمایه پیشرفت علوم ریاضی مسلمانان گردیده است، ولی انصافاً دانشمندان اسلامی قدیماً و حدیثاً در تعالی و تکامل همهٔ فنون ریاضی مثل دیگر شعب علوم خدمت شایان به عالم علم

۱ـ سئل امیرالمؤمنین علیه‌الصلوة والسلام عن‌ذلك فقال: اضرب ایام اسبوعك فی‌ایام سنتك.

کرده‌اند و می کنند که آثارعلمی یونانیان را کماً و کیفاً تحت‌الشعاع افکار علمی خود قرار داده‌اند.

زحمات فکری پیشینیان معد پیشرفت پسینیان گردیده است و اگر خدمات علمی آنان نمی‌بود اینان در بسیاری از رشته‌ها بویژه ریاضیاب و طب بدان سرعت علمی خود پیش نمی‌رفتند. ولی سخن این است که انظارو افکار دانشمندان اسلامی در تمام فنون بریونانیان فائق آمده است آنچه را که آن بزرگان آورده‌اند، این بزرگ‌مردان برخی را امضا و تصدیق و برخی را تصحیح و تکمیل کرده‌اند و در بسیاری از شعب علمی اساس‌جدید طرح کرده‌اند و طریق نزدیك‌تری تحصیل نموده‌اند که تفاوت بسیار است.

زبان هرقوم نردبان و وسیله‌ای برای وصول معانی، و عروج به‌علوم و حقایقی است که به آن زبان تقریر و تحریر می گردد. در حدود هزار سال زبان یونانی زبان جهانی و بین‌المللی علمی کره بود، این از جهت اعتلای فرهنگی و ارتقای فکری یونانیان در رشته‌های دانش بود. چون از برکت ظهور دولت حقه اسلام، معارف حکمت متعالیه و شئون علوم اسلامی در اوج تحقیق خود تحقق یافت، زبان‌یونانی تحت‌الشعاع عربی قرار گرفت تا کم کم عربی شهرت جهانی پیدا کرد و جمیع علوم به‌زبان عربی تدوین گردید.

اگر بررسی مواریث علمی یونانیان که به مسلمانان رسیده است و تکمیل و تکامل آن‌ها در دست دانشمندان اسلامی عنوان گردد سخن به درازا خواهد کشید، ولی در این وجیزه به‌عنوان نمونه، برخی از آن‌ها ارائه داده می‌شود.

کم‌ترین و کوچك‌ترین از این نمونه‌ها، موضوع جیب و ظل و دیگر تناهی ابعاد است که بدان‌ها اشاره می‌شود. نگارنده در مقام صحت و سقم، و تصدیق و تکذیب تناهی ابعاد که یك بحث فلسفی است، ازنظر شخصی خود نیست، فقط تذکر به تکامل مسئله تناهی ابعاد منظور است.

ورود قضایای ریاضی در متن مسائل فلسفی

یکی از مسائل فلسفی که به استعانت و استمداد از قضایای ریاضی مبرهن شده است، تناهی ابعاد است. در کتاب‌های یونانی، برهان تناهی ابعاد بدین صورت است که ازیك نقطه دوضلع مثلث، تا بی‌نهایت فرض‌شود تا مدعی برآن اثبات گردد که در صورت امتداد بی‌نهایت دو ضلع مثلث، لازم آید بعد غیرمتناهی محصور بین حاصرین که دوضلع مثلث‌اند گردد.

براین فرضیه ایراد شده است که بعد میان دوضلع مثلث‌را به یك‌مقدار معین مثلا یك‌متر چون قابل انقسام غیرمتناهی است، می‌توان فرض کرد در این صورت بعد غیرمتناهی محصور بین حاصرین نگردیده است، هرچند امتداد دوضلع مثلث غیرمتناهی است و بعدی هم که در میان آن‌دو قرار گرفته است، اجزای آن غیرمتناهی است ولی مجموعاً یك‌متر است.

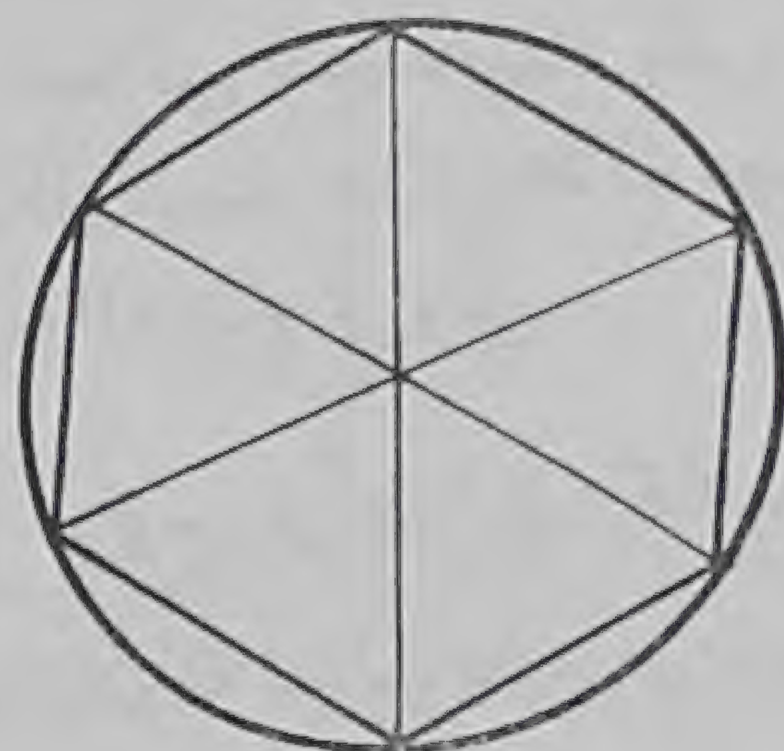
نگارنده گوید که این ایراد بر برهان تناهی شبیه‌ایراد براصل اقلیدس است که بیان خواهیم کرد. این برهان ناتمام در کتب دانشمندان اسلامی تمام و با شرطی خاص بنام برهان سلمی نامیده شد و درشرح خواجه طوسی براشارات شیخ رئیس به اتم وجه بیان شده است[1].

از برهان سلمی، برهان دیگری بنام برهان ترسی استنباط شده است که در حقیقت ترسی همان سلمی است و مآل هردو یکی است جز این که‌در نحوه اقامه دلیل فی‌الجمله از یکدیگر متمایزند. سلم نردبان است و ترس سپر، وجه تسمیه برهان نخستین به نردبان روشن است. و دومی را از این روی ترسی گفته‌اند که چون به‌ظاهر هیئت آسمان چون سپرمدور ومحدب مینماید چنان‌که به‌لحاظ دیگر آسمان نامیده‌اند که مانند آس است، برهان را چنین تقریر کرده‌اند: جسم مستدیری مانند ترس به شش قسم متساوی تقسیم گردد و چون به سه‌خط مستقیم که در مرکز تقاطع کنند و وتر هریك از قوس‌های ششگانه ترسیم شود، هریك از مثلث‌ها متساوی‌الاضلاع و مساوی هم خواهند بود و هریك از زوایای مثلث دوثلث قائمه (۶۰ درجه)

۱ـ فصل یازدهم نمط اول شرح اشارات در اثبات تناهی ابعاد.

و به این تقسیم، عالم جسمانی به ششم قسم تقسیم میگردد.

پس هرگاه دوضلع هریك از مثلثها که رأس آن‌ها مرکز ترس باشد به‌غیر نهایت اخراج گردد، انفراج آن نیز غیرمتناهی خواهد بود و حال این که مقدار آن انفراج وتری است که قاعده مثلث ومحصور بین حاصرین اعنی دوضلع مثلث است.



شکل ۱

در هریك از این مثلث‌ها چند مسئله ابتدایی هندسی بکار برده شد: یکی این که هر قوسی باصطلاح هندسی مقدر زاویه مرکزی است، چه در واژه فرهنگی ریاضی قدماء کم متصل به‌تقدیر و مقدر تعبیر می‌شود و کم منفصل به‌عدد.

و دیگر این که دو زاویه برقاعده مثلث متساوی‌الساقین مساوی هم‌اند که به‌شکل پنجم مقاله اولی اصول اقلیدس مبرهن شده است، خواجه‌طوسی در پایان تحریر آن فرمود این شکل ملقب به مأمونی است.

و دیگر این که چون مثلث مستوی زوایای ثلاث آن معادل قائمتین است و زاویه مرکزی در فرض مذکور دوثلث قائمه است و دو ساق آن هریك نصف قطرند پس هریك از دو زاویه بر وتر قوس که قاعده مثلث می‌شود، دوثلث قائمه خواهند بود.

هرچند این مطالب مسائل اولی و ابتدائی فن شریف هندسه است ولکن شکل مأمونی ازنظر تاریخی قابل نقل است که وجه لقب یافتن شکل

مذکور به مأمونی چیست با این که اصول هندسه از کتب قبل ازاسلام است، بلکه مؤلف آن اقلیدس نجار صوری از دانشمندان حدود سه قرن قبل از میلاد مسیح علیه‌السلام بوده است.

حرف، حرف می‌آورد، دراصول اقلیدس به‌تحریرخواجه نصیرالدین طوسی علاوه براین که بسیاری ازاشکال و مسائل‌آن‌را اسامی خاص هندسی است، چند شکل‌آن به‌نام اشخاص نامیده شد: یکی شکل پنجم مقاله نخستین ملقب به مأمونی، دیگر شکل بیستم همان مقاله موسوم به‌حماری، و دیگر شکل چهل و هفتم همان مقاله بنام عروس.

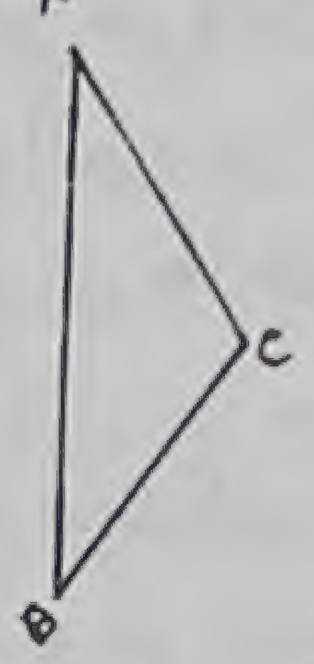
اشکال مأمونی و عروس و حماری کتاب اصول اقلیدس

یکی از مشایخم رضوان‌الله تعالی علیه در وجه تسمیه مأمونی فرموده است که‌مأمون عباسی مردی فاضل وریاضی‌دوست بود، برای‌تشویق وترغیب دیگران به تعلیم وتعلم ریاضیات، دستور داد که این شکل را بر آستین قبای او نقش کنند وآن شکلی است که هیأت و ریخت او در خور رسم برپیشانی کلاه و روی آستین و جاهایی مانند آنها است چه بدین‌صورت است:



در شکل حماری دعوی این است که مجموع دوضلع هرمثلث اطول از ضلع سوم است. برخی از اساتید فن در وجه تسمیه آن به‌حماری گفت: چون این مطلب بقدری واضح است که اگر حماری در یك گوشه مثلث‌باشد و علف در گوشهٔ دیگر آن، حمار همان ضلعی خواهد پیمود که بین او و علف است نه اینکه دوضلع دیگر را به‌پیماید تا خود را به علف برساند چه

اینکه می‌فهمد آن یك‌ضلع مسیر او بهرنحوی باشد اقصر از دوضلع دیگر است. و پس از چند سال این سخن را در کتاب هم یافته‌ایم چنان‌کــه در دائرةالمعارف فارسی درجلد دوم آن درعنوان قضیه‌ی حمار گوید: تسمیه‌ی



آن را بدین مناسبت گفته‌اند که حتی الاغ هم برصدق این حکم واقف است اگر الاغ در آ و کاه در ب باشد الاغ راه‌آ ب را برای رسیدن به‌کاه‌اختیار می‌کند نه راه آ ث ب را.

حدس راقم سطور ـ پس از اغماض از ورود در نقض یا ابرام گفتار نامبرده ـ این است که شکل‌حماری منسوب به‌هومر (هومیرس یااومیرس) شاعر مشهور یونان قدیم صاحب الیاذه و اوذیسیه است که بیش از هفت‌قرن قبل از میلاد مسیح علیه‌السلام میزیست[۱]، و در عربی هومر به حمار تعریف شده است، و یا شکل هومری به‌حماری تصحیف گردید.

شکل عروس

گهی شکل عروسم یار بودی　　　　گهی باجیب وظلم کار بودی

در این شکل مبرهن می‌شود که هرمثلث قائم‌الزاویه، مربع وتر زاویه قائمه مساوی مجموع مربع دوضلع دیگر است. اما اگر مثلث منفرج‌الزاویه باشد حکم مربع وتر زاویه منفرجه نسبت بامجموع مربع دوضلع دیگر در شکل دوازدهم مقاله دوم اصول اقلیدس عنوان شده است، وحکم مربع وتر زاویه حاده مثلث بامربع دوضلع دیگر آن در شکل سیزدهم آن مقاله.

۱ـ Homére (۸۰۰ ـ ۸۵۰ ق م).

عروس و خانوادۀ عروس و سخن مادر عروس و رساله‌ای در اوصاف و اطوار عروس

بعضی عکس عروس را خواهر عروس نامیده‌اند، چنانکه شکل سی‌و دوم مقاله ششم اصول اقلیدس را ام‌العروس (مادر عروس)؛ از اینجهت که اعم از عروس است چه هر گاه عروس صادق آید مادر عـروس نیز صادق است بدون عکس.

سخن مادر عروس این است: هرشکل مستقیم الخطوط مضاف به وتر زاویه قائمه، مساوی شکلین مضاف به دو ضلع زاویه قائمه است هر گاه این دو شکل شبیه شکل نخستین و به‌وضع او بوده باشند (یعنی سطوح اشکال سه‌گانه متشابه باشند) اعم از این‌که شکل مربع باشد (چون عروس) و یا نباشد.

خواجه طوسی درتحریر اصول اقلیدس پس از اقامه برهان عروس، در حدود سی‌و شش وجه اختلاف وقوع آن رابیان فرموده است که خود یك رساله در وصف عروس و اطوار آن است.

پوشیده نیست که درعلم هندسه فرضیه نسبت‌های اصم دراعداد صحیح نیست لذا اضلاع مثلث عروس اگر عدد فرض شود، ناتمام خواهد بود.

در وجه تسمیه شکل مذکور به عروس، دانشمندانی از آنجمله محقق دوانی چنین فرموده‌اند: عروس در لغت عرب مال کثیرالنفع را گویند و این شکل به‌علت عموم نفع و کثرت فوائد هندسی آن عروس نامیده شد.

نگارنده گوید: این قضیه فیثاغورس فیلسوف و ریاضی‌دان معروف یونانی است که جدول ضرب معروف از ابداعات فکری اوست، در حدود پنج قرن پیش از میلاد مسیح علیه‌السلام بود. قاعده دستور زبـان عربی (علم نحو) در نسبت این است که اسماء مرکب را به صدر آن نسبت می‌دهند مثلاً در نسبت به بعلبك بعلی و به تأبط شراً تأبطی می گویند، و گاهی نسبت به جزء دوم می‌دهند چنان که در نسبت به عبدمناف منافی می گویند چنان که

در مضاف هرگاه مضاف‌الیه مقصود باشد به‌ثانی نسبت می‌دهند چنان‌که در نسبت به ابی‌عمرو را عمروی و به ابن‌الزبیر را زبیری می گویند.

وجه تسمیه شکل عروس به عروس

کلمه فیثاغورس شبیه مرکب است و انتساب این شکل به فیثاغورس شبیه نسبت به‌مرکب است و شکل را به جزء دوم آن‌که غورس است نسبت داده‌اند و غورس عروس شد. بخصوص که ضرب‌المثلی درباره کلمات غیر عربی دارند که (عجمی فالعب به‌ماشئت) یعنی این کلمه عربی نیست هرطور میخواهی بااو بازی کن. و رساله (بحثی در قضیه فیثاغورس) ترجمهٔ‌خدوم علم جناب آقای احمد آرام‌زاده اللّٰه‌تعالی توفیقاً و تأییداً شاهد صادق گفتار من است.

قضایای این کتاب (اصول اقلیدس) را بدین‌سبب اصول گفته‌اند که همه فروع مسائل حساب و هندسه باید از آن‌ها استنباط شود و بدان‌ها ارجاع گردد، مثلا شکل نهم مقاله اولی آن طریق تنصیف زاویه را بیان می‌کند، حال اگر کسی بخواهد زاویه‌ای را به‌صناعت هندسی تثلیث کند اگر متدرب در فن است باید از عهده آن برآید، اما در تثلیث زاویه جای بحث است زیرا مطلبی ساده نیست.

رسم علمای پیشین در تمثیل به مسائل ریاضی

یکی از آداب و رسوم پسندیدهٔ علمای پیشین این بود که درهرفنی بخصوص در علوم عقلی، هرگاه می‌خواستند مثالی بزنند بسیار به مسائل ریاضی مثال میزدند. مثلا مولی عبدالله یزدی در حاشیه بر تهذیب منطق تفتازانی که از کتب منطقی دوره دوم محصلین است دربیان اجزای علوم چند قضیه هندسی را به عنوان مثال نقل کرده است. و معلوم است که این عمل تا چه اندازه در تشویق و تحریص محصل ابتدائی و ترغیب او بفرا گرفتن علوم ریاضی اهمیت بسزا دارد.

وی در این که موضوعات مسائل علم ممکن است مرکب از موضوع

علم باعرض ذاتی آن باشد گوید: کقول المهندس: کل مقدار وسط فی‌النسبة فهو ضلع ما یحیط به‌الطرفان یعنی هرمقداری که وسط در نسبت است ضلع سطحی است که دوطرف وسط به‌آن محیطاند. مرادشان از ضلع، ضلع مربع است یعنی آن ضلع چون در خود زده شود به این معنی که مربع آن حاصل گردد این مربع مساوی با سطحی است که دوطرف آن ضلع وسط به آن محیط شده‌اند.

مثلا اگر نسبت ا به ب مثل ب به ج باشد، ب ضلع ا×ج خواهد بود (ب×ب=ا×ج) ا/۲ ب/۴ ج/۸

و اگر بخواهیم به‌عدد بیان کنیم، گوئیم: ۴/۸ :: ۲/۴

هرچند مقدار مطلقاً باعدد وفق نمی‌دهد زیرا مقدار در اصطلاح مهندسین کم متصل است و عدد کم منفصل و چنان‌که اشارتی رفت، ممکن است که نسبت‌های مقداری اصم باشند و یا اگر مربعات اضلاع منطق باشند، ممکن می‌شود که خود اضلاع منطق نباشند مثلا در همان عروس، مربع یك ضلع زاویه قائمه ۷۱ باشد و دیگری ۳۰ که مجموع آن دو (۱۰۱)، مساوی با مربع وتر قائمه است و هیچ‌یك را ضلع منطق عددی نیست.

مقدار، در مثال فوق موضوع علم هندسه است که باعرض ذاتی اعنی وسط در نسبت بودن، موضوع مسئله این علم شد. چه یکی از مسائل علم هندسه اثبات همین مطلب است که مقدار وسط در نسبت، ضلع سطح دوطرف نسبت محیط به‌آن است.

اصول علم ریاضی را باعتبار انقسام موضوع آن‌به چهار قسم کرده‌اند. چنان‌که شیخ رئیس در فصل دوم مقاله نخستین الهیات شفا (ص ۹ چاپ سنگی) عنوان کرده است باین بیان که موضوع آن یا مقدار مجرد ازماده است (هندسه) و یا مقدار مأخوذ با ماده است (هیأت) و یا عدد مجرد از ماده است (حساب) و یا عدد در ماده است (موسیقی).

و بعبارت اخصر: موضوع علم ریاضی یا کم مجرد است و یا ذوکم، اولی موضوع هندسه و عدد است و دومی موضوع هیأت و موسیقی.

شیخ رئیس نیز این شیوه پسندیده را در تألیفات خود به کار برده

است، به‌عنوان نمونه در اوائل منطق اشارات (ص ۱۱ چاپ سنگی) دربیان اکتساب مجهول از معلوم گوید (نقل بترجمه): گاهی شیء از طریق تصور به‌آن مجهول است پس معنای آن تصور نمی‌شود تا اینکه شناخته گردد مثل ذوالاسمین و منفصل، و گاهی از جهت تصدیق به‌آن مجهول است تا این که آموخته گردد، مثل اینکه قطرقوی بردوضلع قائمه‌ای است که وتر آن‌است.

ذوالاسمین یکی از اشکال هندسی است و آن شکل سی‌و سوم مقاله دهم اصول اقلیدس است، خط مرکب از دو خط متبائن در طول و منطق‌در قوه اصم است و آن‌را ذوالاسمین نامند (نقل بترجمه) و ذوالاسمین شش قسم است، در صدر دوم مقاله مذکور اصول تعریف شد و پس از آن‌طریق تحصیل هریك به‌برهان هندسی بیان گردید.

و همچنین منفصل نیز یکی از اشکال هندسی است و آن شکل هفتادم همان مقاله فوق است، هر گاه یکی از دوخط متبائن در طول و منطق درقوه از دیگری جدا گردد، باقی اصم است و آن‌را منفصل نامند. و منفصل نیز شش قسم است، درصدر سوم مقاله نامبرده تعریف شد و بعد ازآن راه بدست آوردن یك‌یك عنوان شد.

آن‌که شیخ فرمود: «قطر، قوی بردوضلع قائمه‌ای است‌که وتر آن است» این مطلب همان شکل عروس است‌که مربع وترقائمه مساوی‌مجموع مربع دوضلع قائمه است، و از همین بیان قـوی باصطلاح هندسی در کتب قدما بخوبی دانسته می‌شود که گفت: وتر زاویه قائمه مثلث قوی برآن دو ضلع دیگر مثلث است یعنی مربع آن مساوی مجموع مربع این‌دو است، و قوهٔ خط مربع اواست‌که آن خط بروی محیط است.

وتر قائمه را باین علت قطر نامیده است که چون زاویه قائمه درمحیط دائره واقع شود وتر آن قطر دائره خواهد بود. چنان‌کـه از شکل سی‌ام مقاله سوم اصول اقلیدس استفاده میگردد.

خواجه طوسی در شرح آن فرمود: مثلا هر گاه یکی از دوضلع چهار باشد ودیگری سه، قطر پنج خواهد بود، چه مربع او بیست و پنج است که مساوی مربع هردو ضلع (۱۶ و ۹) است. (نقل بترجمه).

تمثیل آن‌جناب، مقدار اعنی که متصل را به‌عدد برای صرف توضیح‌و تقریب است و گرنه چنان‌که گفته‌ایم ممکن است خطـوطی را نسب صمیه (اصم) باشد که نه سطح آن‌ها اعنی مربع آن‌ها منطق باشد و نه خود آن‌ها که اضلاع مربعات خودند[۱].

مجسمات خمسه

شیخ رئیس درفصل دوم فن سوم طبیعیات شفا (ص۱۹۰ چاپ سنگی) و همچنین در فصل پنجم آن (ص۱۹۹)، و نیز محقق خواجه‌نصیر طوسی درفصل هشتم نمط اول شرح حکمت اشارات شیخ (ص۱۲ چـاپ سنگی) بحث از مجسمات پنجگانه را عنوان کرده‌اند که برخی از دانشمندان پیشین آن‌ها را ذرات اتمی (Atome , Atomique) عناصر پنجگانه زمین، آب، هوا، آتش واجرام آسمانی دانسته‌اند که ازآن ذرات به‌جوهرفرد وجزء لایتجزی نیز تعبیر می کنند حافظ گوید:

بعد از اینم نبود شایبــه در جــوهر فرد

که‌دهان‌توبرآن نکته‌خوش‌استدلالی‌است

ذرات ارضی هریك مکعب‌اند که اضلاع آن مربعات است، و هریك‌از ذرات آبی از بیست مثلث است، و هوایی از هشت مثلث، و آتشی از چهار مثلث، و آسمانی از دوازده مخمس است، یعنی هر ذره آن مجسمی است که دوازده سطح مخمس مساوی متساوی‌الاضلاع آن‌را احاطه کرده است، و به عبارت دیگر آن‌را دوازده قاعده آنچنانی است، و به‌همین بیان در ذرات اشکال دیگر. لذا از اجتماع وتراکم و تلاقی آن‌ها خلاء لازم نمی‌آید چه اگر کره باشند دو کره بر بیش‌ترازیك نقطه بـاهم تمـاس پیدا نمی کنند، بنابراین خلاء لازم آید و شیخ در فصل سیزدهم مقاله اولی طبیعیات شفا

۱ـ کلمه منطق در کتاب (کشف‌الحجاب فی‌علم الحساب) تألیف فاضل پطرس بستانی بضم میم و فتح طاء مخففه ضبط شد (ص ٦٤ طبع بیروت).

(ص۲۶) آورده است که ذیمقراطیس و پیروان او این ذرات را مبادی کل دانسته‌اند.

خواجه طوسی درشرح فصل ۱۲ نمط پنجم اشارات (ص۱٤۰) گوید: ذیمقراطیس و اصحابش این ذرات را در نوع متفق و در اشکال مختلف دانسته‌اند، و اصحاب خلیط، آن‌ها را در نوع مختلف دانسته‌اند و اصحاب خلیط و رأی آنان را در اینموضوع در فصل ۲۳ نمط دوم شرح اشارات‌بیان کرده است (ص٦۷). شیخ در همان مواضع نامبرده شفا گوید قائلین به اتفاق نوعی آن‌ها آثار مختلفه طبایع خمسه را که زمین و چهار دیگرند باختلاف اشکال آن اجزای صغار صلبه دانسته‌اند.

بسیار مناسب است که در این‌مقام به خطبه ۱٦۱ نهج‌البلاغة گفتار برهان الحقائق و معیار البراهین امیرالمؤمنین امام علی علیه‌السلام رجوع شود آنجا که می‌فرماید: لم‌یخلق الاشیاء من‌اصول ازلیة ولامن اوائل ابدیة، بل خلق ماخلق فأقام حده و صور ماصور فاحسن صورته الخ.

مجسمات خمسه درمقاله سیزدهم اصول اقلیدس عنوان شده‌است شکل شانزدهم آن‌ناری، و هفدهم ارضی، و هجدهم هوائی، و نوزدهم مائی، و بیستم آن سمائی است.

در مقاله پانزدهم، اصول متمم اشکال خمسه مذکور است ولکن این مقاله منسوب به ابسقلاؤس است وی در تاریخ حکمای قفطی (ص۷۲) به بزرگی نام برده شد که حکیمی خبیر در فنون علوم ریاضی بود و بعد از زمان اقلیدس میزیست وتصانیف بسیارشریف دارد. فیلسوف عرب ابویوسف یعقوب‌بن اسحق کندی متوفای ۲۵۲ هـ ق در سبب اختصاص هریك از این مجسمات خمسه بطبایع خمسه رساله‌ای بتازی گرد آورده است به مبانی ریاضی و فلسفی نیکو بیان کرده است، این رساله مصدر به این عنوان‌است: رسالةالکندی فی السبب الذی له نسبت القدماء الاشکال الخمسة الی الاسطقسات. این رساله باچند رساله فلسفی کندی در مصر سنه ۱۳٦۹ هـ ق بطبع رسیده است.

برخی از مطالب ومسائل اصول اقلیدس از جنبه ریاضی و تاریخی

حائز اهمیت بسزا است که مورد توجه شایان دانشمندان بعد از وی قــرار گرفته، درباره آن‌ها رساله یا رساله‌ها نوشته‌اند:

از آنجمله عروس (قضیه فیثاغورس) که بدان اشارتی کــرده‌ایم و دو رساله را درباره آن نام برده‌ایم و همچنین شکل دوازده و سیزده مقاله دوم آن و نیز عکس عروس که خواهر عــروس، و شکل سی‌و دوم مقاله ششم آن که مادر عروس است، و همه از خانــواده عروس‌اند که معــرفی نموده‌ایم.

اصل اقلیدس

و دیگر اصل اقلیدس که مصادره معروف اقلیدس دربارهٔ خطوط‌غیر متوازی است و به اصل اقلیدس اشتهار یافته است. اقلیدس در مقدمه‌اصول که در حدود است گوید: هردو خط مستقیم که خط مستقیم دیگر برآن‌ها واقع شده است و دوزاویه داخله (یعنی مجموع آن‌دو) دریکی از دوجهت تقاطع خط باآن‌دو، از دوقائمه کم‌تر باشند، آن دوخط اگر در همان جهت امتداد یابند باهم تلاقی خواهند کرد.



مثل دوخط اب ـ جد ـ در جهت ب، د.

خواجه طوسی در تحریر اصول اقلیدس، پس از نقل اصل مذکور گوید: این قضیه نه از علوم متعارفه است، و نه از علومی کــه در غیر علم هندسه معلوم گردد، پس سزاوار آن، این بود که در مسائل کتاب ترتیب داده شود.

غرض خواجه این است که این قضیه ضروری و بدیهی نیست کــه در

اثبات آن نیاز به برهان نباشد، و نیز از مطالبی نیست که در علم غیرهندسه مبین شود و در هندسه بعنوان اصول موضوعه تلقی گردد پس حق این بود که اقلیدس آن‌را در مسائل کتاب آورد و در جایی مناسب آن ترتیب دهد نه در مقدمه کتاب به‌عنوان اصل موضوع که یکی از اصول موضوعه باشد. و اشتهار این قضیه به اصل اقلیدس، اصل به همین معنی است.

اعتراض براصل اقلیدس این است که آن‌دو خط مفروض در عین‌حال که متوازی نیستند در این حکم بادو خط متوازی شریك باشند که ازهمان جهت ب د بی‌نهایت امتداد بیابند و باهم تلاقی نکنند.

تشارك و تعاكس

برهان تناهی ابعاد فلسفی و اصل اقلیدس هندسی

راقم سطور گوید: اصل اقلیدس با برهان تناهی ابعاد که بدان اشارت کرده‌ایم در اعتراض مذکور متشارك و متعاكس‌اند یعنی همان بیانی که‌در برهان تناهی ابعاد (بدانسان در کتب یونانیان قبل از تکمیل آن در کتب اسلامیان) فرض شد از یك نقطه دو ضلع تا بی‌نهایت امتداد یـابند و بعد غیرمتناهی درمیان دوضلع قرار نگیرد، چون هرمقداری (کم‌متصل) قابل انقسام غیرمتناهی است لذا ممکن است مقداری متناهی باقسام غیرمتناهی تقسیم گردد و بفراخور این اقسام آن‌دوضلع، جسته جسته تابی‌نهایت انفراج یابد و بعد غیرمتناهی محصور بین حـاصرین (دوضلع مذکور) نگـردد، بعکس این فرض‌آن دوخط مفروض اصل اقلیدس در جهت ب د جسته‌جسته تا بی‌نهایت امتداد یابند و باهم تلاقی نکنند.

دانشمندانی قبل از اسلام و بعد ازاسلام درپیرامون این اصل اقلیدس رساله‌ها نوشته‌اند، از آنجمله ابن‌هیثم و خیام و خواجه‌نصیرالدین طوسی که هریك از دانشمندان بزرگ اسلامی‌اند دراین موضوع رساله‌ای‌جداگانه نوشتند و تلاقی دوخط مفروض را در جهت مذکور اثبات کرده‌اند، علاوه براین که خواجه نصیر طوسی آن‌را در ضمن مسائل کتاب آورده، در شکل

بیست و هشتم مقاله نخستین تحریر اصول اقلیدس آن‌را پس از تمهید هفت شکل و قضیه هندسی اثبات کرده است.

رساله‌ای را که خواجه در برهان اصل مذکور نوشت بنام شافیه است در آن رساله به ابن‌هیثم و خیام اعتراضاتی دارد و رساله‌شان را در اثبات اصل اقلیدس شافی ندانست چنانکه گفت: «ولم اظفر فیما وقع الی بیان شاف، ولم اعثر فیما رأیت من کلامهم علی برهان کاف» لـذا رساله‌اش را شافیه نام نهاده است.

۱۱

پیرامون فنون ریاضی

بسم‌الله الرحمن الرحیم و هو اسرع الحاسبین

عالم براساس حساب و هندسه آفریده شده است

صنع احسن عالم کیانی، و نظم‌اتم نظام ربانی، براساس استوار حساب و اندازه است ماتری فی‌خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل‌تری من فطور (سوره ملك آیه ١٤).

تارو پود فعل حق سبحانه، حساب و اندازه است که در متن خلقت‌عالم و آدم پیاده شده است، و هریك به زیباترین صورت آراسته و پیراسته گردیده است فتبارك‌الله احسن الخالقین (سورهٔ مؤمنون آیه ١٥).

جمال جان‌فزای جهان و انسان، از وحدت صنع است که از نقاش چیره‌دست آفرینش، باترتیب تام، وتنسیق کامل، و اندازه سزاوار، و ریخت بایسته، و پیوست شایسته، و نسبت موزون، و انسجام مربوط اعضا و جوارح حساب شده آن‌ها بایکدیگر صورت یافته است که در نهایت زینت وزیبائی و آراستگی است.

بیان امام صادق (ع) درزیبائی جهان و در مدح ارسطو

امام‌صادق علیه‌السلام درپایان توحیدمفضل فرمود: کلمهٔ «قوسموس» به زبان جاری و معروف یونانیان، اسم این جهان است و تفسیر آن زینت است، وهمچنین فیلسوفان ومدعیان حکمت جهان‌را به‌همین‌نام می‌خواندند. و این تسمیه نبود، مگر این که در آن تقدیر و نظام دیدند، و تنها به تسمیه تقدیر و نظام راضی نشدند حتی آن را زینت نامیدند تا دیگران را آگاه

کنند که عالم باهمه درستی و استواری که در آفرینش اوست در غـایت زیبائی و نیکوئی آفریده شده است.

آنگاه، امام که خود سلیل نبوت و ثمرهٔ شجرهٔ طیبهٔ طوبای علم است، علم‌پروری فرموده است و ارسطو را به بزرگی یاد نموده است که وی مردم زمانش را از وحدت صنع به‌وحدت صانع مدبر حکیم، دلالت کرده است (بحار ج۲ ص۴۵ و ٤٦).

کلمه هندسه معرب اندازه است

واژهٔ «اندازه» پارسی، در تازی به کلمه «هندسه» تعریب شده است، یعنی هندسه، همان اندازه است. در اصول کافی جناب کلینی، روایت است که امام‌هشتم علیه‌السلام به‌یونس‌بن عبدالرحمن فرموده است:فتعلم ماالقدر؟ قلت: لا، قال: هی‌الهندسة. آیا می‌دانی قدر چیست؟ گفت: نه، گفت قدر به معنی هندسه است (کافی معرب ج ۱ص ۱۲۱).

در لغت فصیح قرآنی «قدر» به فتح قاف وسکون دال: مطلق اندازه است، و به فتح هردو: اندازهٔ معین انا کل شیء خلقناه بقدر (سوره قمرآیه ٥٠) و هرچه‌که در خلقت دلربای نظام احسن عالم به‌وقوع پیوست، بـه اندازه معین یعنی به حد و صورتی حساب شده است.

خلق ایجاد به اندازه است

و خود کلمه «خلق» بـه معنی ایجاد به انـدازه است. اگر نجاری بخواهد دربی درست کند، اول تقدیر یعنی اندازهٔ آن و انـدازه اجـزای آن‌را درنظر می‌گیرد؛ و پس‌از آن، اجـزاء را به‌وفق تقـدیر می‌برد و می‌تراشد، و سپس آن‌ها را به‌فراخور فهم و بینش خود بـه احسن وجـه می‌پیوندد که به‌صورت و شکل درب مطلوب درمیآید.

خداوند که انسان‌را در ذات و صفات و افعالش، به صورت خـود آفرید درباره خود فرمود: هوالله الخالق الباریء المصور (سوره حشر آیه ۲۵) از آن حیث‌که مقدر است خالق است، و چون به وفق تقدیـر ایجاد

می‌کند باری است، و از این‌که صور موجودات را به احسن وجه ترتیب می‌دهد و ترکیب می‌کند مصور است. پس هرچه‌که باید از صورت علم عنائی حق جل‌و علی به‌عین خارجی تحقق یابد، مسبوق به اندازه است که چون به وقوع می‌پیوندد، به‌قدر و اندازه معین ایجاد و اختراع می‌گردد، لذا در نگارستان جهان همه‌چیز حساب شده و به اندازه شایسته و بایسته و بسنده یعنی مهندسی شده، آفریده شده است‌که زیباتر از آن تصورشدنی نیست، آری چو حسن ذات خود حسن‌آفرین است، جمیل است و جمال او چنین است.

در چندجای قرآن، حق سبحانه، خود را به علم شریف حساب وصف فرموده است

حق سبحانه در چند جای قرآن کریم، خود را به علم شریف حساب وصف فرموده است:

و هو اسرع الحاسبین (سوره انعام آیه ۶۳). ان‌الله سریع الحساب (سورهٔ آل‌عمران آیه ۱۹۹). و ان‌کان مثقال حبة من خردل اتینابها وکفی بناحاسبین (سوره انبیاء آیه ۴۷) و آیات چند دیگر.

و در تحریض و ترغیب به‌فرا گرفتن عدد و حساب فرمود: هوالذی جعل‌الشمس ضیاء والقمر نورا و قدره منازل لتعلموا عدد السنین والحساب (سوره یونس آیه ۶) و نیز فرمود: وجعلنا اللیل و النهار آیتین فمحونا آیةاللیل و جعلنا آیةالنهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربکم و لتعلموا عدد السنین والحساب وکل شیء فصلناه تفصیلا (سورهٔ اسری آیه ۱۴).

یکی از نام‌های قیامت یوم‌الحساب است

یکی از نام‌های قیامت در چند جای قرآن کریم یوم‌الحساب آمده است: ان الذین یضلون عن سبیل‌الله لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب (سوره ص آیه ۲۶)

یعنی کسانی که از راه خدا به‌درمی‌روند آنان‌را عـذابی سخت است بدان سبب که روز حساب را فراموش کرده‌اند. راه حق، همه حساب است و هر که از آن بـدر رفته است از راه حسابی بدر رفته است، و از حساب روی‌تافتن، همان و در عذاب افتادن همان، که جزاء نفس عمل است.

رفیع الدرجات و محیط دائره

و نیز حق‌تعالی در قرآن کـریم ذات خـود را چنین ستوده است: رفیع‌الدرجات ذوالعرش (سوره مؤمن آیه ۱۷). کلمهٔ مبارك رفیع به‌حساب جمل ابجدی ۳۶۰ است، محیط دائره به ۳۶۰ قسم متساوی قسمت می‌شود و هرقسم را درجه می‌نامند و جمع آن درجات است که رفیع‌الدرجات ۳۶۰ درجه است، علاوه این که کلمهٔ رفیع ایمائی برمدارات برافراشته اجـرام علوی دارد چنان‌که درآیهٔ دیگر فرمود: اللّٰه‌الذی رفع‌السموات بغیر عمد ترونها (سوره رعد آیه ۳).

کل فی‌فلك یسبحون و سیردوری کواکب

قرآن کریم سیر کواکب را چنین تعبیر فرمود: و هوالذی خلق‌اللیل والنهار والشمس والقمر کل فی‌فلك یسبحون (سوره انبیاء آیه ۳۶). کل فی‌فلك از دوطرف، کل فی‌فلك، است که در اشارت به حرکت استداری و سیر دوری کواکب تعبیری شگفت است. جمع به واو و نون در لغت فصیح عرب برای عقلاء است که در اینجا یسبحون فرموده است، و در سوره یوسف والشمس والقمر رایتهم لی ساجدین. و در حکمت متعالیه، مبرهن است که اجرام علوی را نفوس ناطقه است و چون انسان در تشبه به عقول مفارقه در حرکت‌اند بقول متأله سبزواری در حکمت منظومه:

و کل ما هناك حی ناطق   و لجمال اللّٰه دوماً عاشق

و بقول حکیم سنائی غزنوی:

عرش و کرسی و جرمهای کرات   کمترنـد از بهـائـم و حشرات ؟

خنفسا و مگس حمار قبان همه با جان و مهر و مه بی‌جان ؟
و بقول منوچهری دامغانی

من و تو غافلیم و ماه و خورشید براین گردون گردان نیست غافل

کلمه شهر در قرآن دوازده‌بار به عدد دوازده ماه آمده است

سبحان‌الله که در عین‌حال فرمود: ان‌عدة الشهور عندالله اثناعشرشهراً فی کتاب‌الله یوم خلق السموات والارض (سورة توبه آیه ۳۷) خود کلمهٔ شهر نیز در قرآن مجید دوازده‌بار آمده است. که همه حروف و کلمات کتاب تکوینی و تدوینی چه‌قدر حساب شده، نگاشته شده است. از این گونه سخن در اسرار حروف و عجائب حساب در قرآن بسیار است.

ابن‌شهرآشوب (محمدبن علی‌بن شهرآشوب مازندرانی متوفی ۵۸۸ هـ ق) در معالم العلماء در ترجمه حسن‌بن خالد برقی گوید: من کتبه‌تفسیر العسکری من املاء الامام علیه‌السلام مائة و عشرون مجلدة یعنی برقی، یك‌صدو بیست جلد در تفسیر قرآن از املای امام حسن عسکری علیه‌السلام نوشته است، چه اسراری از قرآن درآن صدو بیست مجلد آمده باشد؟!

مدت لبث اصحاب کهف در کهف، به‌سال شمسی و قمری

و نیز در قرآن کریم درباره اصحاب کهف فرموده است: و لبثوا فی کهفهم ثلاثمائة سنین و ازدادوا تسعاً (سوره کهف آیه ۲۵). یعنی آنان سیصد سال در کهفشان درنگ کردند و نه سال افزودند.

در تفسیر مجمع‌البیان طبرسی، روایت است که: مردی یهودی از امام علی‌بن ابی‌طالب علیه‌السلام مدت لبث اصحاب کهف را در کهف پرسید، امام مطابق قرآن پاسخش داد که سیصدو نه‌سال. آن مرد گفت: ما در کتاب خودمان سیصد سال یافته‌ایم. امام فرمود: آنچه من گفته‌ام سال قمری است، و آنچه شما می‌گویید سال شمسی.

تفاوت سال شمسی و قمری در سیصد سال، نه سال و دو ماه و چند روز می‌شود که معمولا اگر ذکر کسور اهمیتی چندان نداشته باشد، اسقاط

می‌کنند. و این محاسبه‌ای است صحیح، در مقدار تفاوت سنه شمسی وقمری در سیصد سال چنانکه در جای خود مبرهن است.

تأثیر علوم ریاضی در تقویت نفس و تقویم و تعدیل فکر

علم به‌قوانین حسابی و قواعد مسائل عددی در تقویت نفس انسانی از اعظم وسائل است. به‌خصوص علم هندسه که در تعدیل و تقویم ذهن و فکر و قلم و بیان تأثیری به‌سزا دارد.

حکما و فلاسفهٔ بزرگ گفته‌اند: برای رسیدن به معرفت حقایق اشیاء، فکر را باید به‌علوم ریاضی ورزش داد.

آری علوم ریاضی برای حکیم به‌مثابت مسطره بـرای خطاط است. همچنان‌که مسطره، مشاق را از کجی و بی‌نظمی درکتابت حروف، وانحراف سطور، حافظ است؛ علوم ریاضی نیز فکر را از خطا و اعوجاج و انحراف بازمی‌دارند و به‌آن استقامت و اعتدال می‌دهند. زیراکه مسائل آن، مبتنی برقواعد خلل‌ناپذیر است و هیچ مسامحه و سهل‌انگاری درآن‌ها راه‌ندارد، با تخمین و تقریب درست نمی‌شود. اگر چنانچه انـدك اشتباه و غفلت در اعمال قوانین آن به محاسب روی آورد از نتیجه، فرسنگ‌ها دور می‌شود و از رسیدن به‌مقصود بازمی‌ماند. لذا گفته‌اند که عدد برای محاسب مـانند دندانه‌های کلید است که اگر زائد یا ناقص باشد فتح باب نمی‌شود وهرگز درب مطلوب به‌روی او باز نمی‌گردد.

لذا انسان‌های ورزیده در علوم ریاضی صاحب رأیی صائب، و نظری ثاقب، وکم‌گوی و گزیده‌گوی، و دیرگوی و نکوگوی می‌شوند. عبارات و الفاظ آنان نوعاً حساب شده است. قلم آنـان بسیار رصین و متین است. می‌بینیم که عبارات خواجه طوسی در شرح اشارات شیخ‌رئیس، و تحریر اصول اقلیدس، و تحریر مجسطی بطلمیوس و دیگر مصنفاتش به فارسی و عربی، چنان سخت استوار است که گویی به‌جای مرکب، سرب مذاب به‌کار برده است.

ابن‌فناری که یکی از عارفان به‌نام است، درفصل دوم فاتحه مصباح‌الانس، علم ریاضی را علم ایقانی بدون اختلاف معرفی نموده است.

ابن‌خلدون در مقدمه تاریخش سخنی در فضیلت علم هندسه دارد که به‌پارسی ترجمه و نقل می کنیم:

هندسه به خرد فروغ، و به اندیشه راستی می‌دهد. زیرا همه براهینش به روشی روشن و سبکی آشکاراست. از همین جهت غلط در قیاس‌هایش راه ندارد. لذا به ممارست آن‌فکر از خطا دور می گردد. و براثر این روش روشن، هوش و بینش به هندسه‌دان دست می‌دهد. و گفته‌اند بر در سرای افلاطون نوشته بود: هر کس هندسه‌دان نیست، به منزل‌ما وارد نشود. و مشایخ ما گفته‌اند: ممارست در علم هندسه برای فکر به مثابت صابون برای جامه است. چنان که این، جامه‌را تمیز می گرداند، آن‌فکر را صافی می‌نماید. و این از جهت حسن ترتیب و انتظامی است که در مسائل هندسی به کار رفته است.

در سیر حکمت در اروپا درترجمه افلاطون آمده است: وی در بیرون شهر آتن باغی داشت که وقف علم‌و معرفت نمود. مریدانش برای درك فیض تعلیم و اشتغال به‌علم و حکمت، آنجا گرد می‌آمدند. و چون آن محل آکادمیا نام داشت فلسفه افلاطون معروف به‌حکمت آکادمی شد، و پیروان آن را آکادمیان خواندند. وامروز دراروپا، مطلق انجمن علمی راآکادمی می گویند. گفته‌اند که برسر درباغ آکادمی نوشته بود هر کس هندسه نمی‌داند، وارد نشود.

و نیزقفطی در تاریخ‌الحکماء گوید: حکمای‌یونان برابواب‌مدارسشان می‌نوشتند که: کسی که‌اصول اقلیدس را نخوانده است، در این مدرسه وارد نشود.

و نیز قفطی در تاریخ یادشده چند بیت رسا وبلند از ابوعلی مهندس مصری در وصف اقلیدس و کتاب اصول هندسه وی گوید:

اقلیدس العلم الذی تحوی به ... ما فی‌السماء معاً و فی‌الآفاق
تزکو فوائده علی انفاقه ... یا حبذا زاك علی الانفاق

هو سلم و کأنما اشکاله درج الی العلیا للطراق
ترقی به النفس الشریفة مرتقی اکرم بذاك المرتقی و الراقی

یعنی کتاب اصول اقلیدس دانشی را در بردارد که با فراگرفتن آن، بر آنچه در آسمان و آفاق زمین است، دست‌می‌یابی.

هر اندازه انفاقش کنی بیشتر می‌شود، به‌به چه نیکو است چیزی که‌به انفاق، زیاد می‌شود.

این کتاب برای بالاروندگان به مراتب والای علم، گویی نردبانی است که اشکال هندسی آن پله‌های آن است نفس شریف به این نردبان به مقامی بلند ارتقاء می‌یابد، چه گرامی است آن مقام بلند، و چه گرامی است آنکه بسوی چنان مقامی ارتقاء می‌یابد.

غیاث‌الدین جمشید کاشی رساله‌ای به‌نام «سلم‌السماء» یعنی نردبان آسمانی در استخراج ابعاد اجرام نوشته است.

نیاز فقیه به علوم ریاضی

فقهای اسلام در اکثر ابواب فقه نیازمند به علوم ریاضی‌اند. مثلا در مسأله کر، به‌دانستن قواعد هندسی نیاز دارند تا مساحت ظروف را برای معرفت مقدار کر که باید به حسب مساحت چهل و دو وجب و هفت هشتم وجب بوده باشد، تحصیل کنند چنان‌که علامه شیخ بهائی در کتاب فقهی خود به‌نام «الحبل المتین» به تفصیل در به‌دست آوردن مساحت ظروف مطابق اصول هندسی بحث کرده است.

فقیه، در وقت و هلال و قبله نیاز به دانستن علم هیأت و نجوم دارد چنان‌که در ارث به‌معرفت موازین حساب، احتیاج مبرم دارد. علامه حلی در تحقیق فجر اول و ثانی یعنی صبح صادق و کاذب در تذکرهٔ فقه، چنان ماهرانه و محققانه به مبانی قویم علم هیأت و مثلثات کروی بحث کرده است که شیخ بهائی با این که خود عالم متضلع در این فنون است درابتدای کتاب مفتاح‌الفلاح در تحقیق مطلب مذکور، به نقل عبارت موجز تذکره،

تبرك جسته است. به راستی علمای بزرگ ما در هر فن، مرد یك فن و دائرةالمعارفی ناطق، و کتابخانه‌ای حی و متحرك بودند.

صاحب جواهر که از فقهای بزرگ اسلام است در بحث قبله جواهر از مقدس اردبیلی نقل می کند که وی گفت: برای معرفت قبله، ستاره‌قطبی به نام جدی را با قصبه‌ای، یعنی نی‌میان تهی رصد کرده است.

و نیز علامه حلی بسیاری از مسائل فقهی کتاب قواعد را که یکی از متون فقهی امامیه است مثلا مسائل وصایا را، به قواعد جبر و مقابله حل کرده است.

در وقف‌نامهٔ مدرسه سپهسالار قدیم تهران، قید شده است که استاد آن مدرسه باید کسی باشد که از عهدهٔ تدریس قواعد علامه برآید.

کتب ریاضی از قبیل خلاصة الحساب شیخ بهائی، و فارسی هیأت قوشچی، و شرح چغمینی قاضی‌زاده رومی، واصول اقلیدس، واکروماساکن ثاوذوسیوس، و اکرمانالاؤس در مثلثات کروی، و شرح خفری بر تذکره در هیأت خواجه طوسی، و مناظر ابن‌هیثم به تنقیح ابوالحسن فارسی، و زیجات الغ‌بیکی ومحمدشاهی وبهادری، وبیست‌باب خواجه در اصطرلاب، و هفتاد باب شیخ بهائی یعنی رسالهٔ حاتمیه در اسطرلاب، و عمل به ربع مجیب، و کره متحرکه اوطولوقس، و عمل به کره قسطابن لوقا که شصت و پنج‌باب در معرفت مسائل ضروری روزانه درهیأت ونجوم است، و مجسطی بطلمیوس به تحریر خواجه، از جمله کتب درسی حوزه‌های علمیه ما در رشته‌های ریاضی است و خود این حقیر به تدریس اکثر کتب نامبرده در حوزهٔ علمیه قم، و شرح و تعلیقه و تحشیه برآن‌ها توفیق یافته است. مثلا زیج بهادری‌را یك‌دوره شرح به‌فارسی کرده است. وهمچنین اکرمانالاؤس در مثلثات کروی را یك‌دوره تدریس و شرح کرده است. و از بدو تا ختم اصول اقلیدس، دو دوره حواشی و تعلیقات دارد و همچنین براکروماساکن ثاوذوسیوس و نیز بر مجسطی تحریر خواجه و به‌خصوص در مسأله یافتن بین‌المرکزین آن، یك رساله جداگانه نوشته است و آن‌را شرح کرده است.

و در حقیقت آنچه در این علوم گفته‌ایم و نوشته‌ایم همه شعله‌ای از

طود علم و تحقیق، و خوشه‌ای ازخرمن پرفیض جناب علامه ذوالفنون مرحوم استادم آیة‌الله حاج‌میرزا ابوالحسن شعرانی روحی له الفداء است که سالیانی دراز در کنف پرمهر و محبت او کسب کرده‌ایم ان‌الله لایضیع اجر من احسن عملا هرچند علة‌العلل و مسبب الاسباب فیاض علی‌الاطلاق است.

این همه میناگریها کار اوست　　　این همه اکسیرها اسرار اوست

عدد تا به‌شمار آدم نرسد، مستعد قبول اعتدال وفقی نمی‌شود.

علم عظیم‌الشأن اوفاق یکی از رشته‌های ریاضی است که امروز در عداد علوم غریبه قرار گرفته است. همچنان‌که یك شکل قطاع هندسی به ۴۹۷۶۶۴ حکم هندسی منتهی می‌شود بطوری‌که خواجهٔ طوسی درباره‌این یك شکل هندسی، یك کتاب گرانقدر کشف‌القناع عن اسرار الشکل القطاع نوشته است، و یا یك شکل عروس که همان شکل فیثاغورس است که به تخفیف غورس و به تحریف عروس شد که بیش از صد وجه عروس و خانوادهٔ آن از شکل خواهر عروس و مادر عروس، به اصطلاح هندسی اختلاف وقوع دارد، همچنین علم اوفاق نیز در انحاء سیر اعداد در جداول وفقی، میدانی وسیع‌دارد بطوری‌که مؤلف غایة‌المراد فی‌وفق‌الاعداد گوید:

شارح رساله زنجانی فرموده است که: چهارهزار نوع مربع چهار در چهار را نگاشته‌اند غیر مکرر. وخود مؤلف مذکور سی‌و دوطریق آن‌را در غایة‌المراد آورده است.

و نیز مؤلف کنه‌المراد فی‌وفق‌الاعداد فرمود: لوح پنج در پنج رابه دویست صورت توان نگاشت.

غرض این‌که: یکی از اسرار علم اوفاق این است‌که: عدد تا به‌شمار آدم نرسد مستعد قبول اعتدال وفقی نمی‌شود. لذا اولین مربع وفقی سه‌در سه است. و از این جهت آحاد تسعه را که مجموع آن عددم آدم است، اصل اعداد گفته‌اند، چنان‌که آدم، ابوالبشر و اصل بشر است، و از این گونه

اسرار و لطائف در علم اوفاق بسیار است و تأییدات آیات قرآنی و روایات مأثوره دربارهٔ آن متعدد.

در این مطلب وفقی، نکته‌ای در دفتر نکاتم دارم و آن این که: طه، ط در دائره ابجد کبیر نه است، و ه پنج. و در طه ط در جنب یمین است و ه در طرف یسار و از یك تا نه اصول ارقام اعداد است و در شمار نه رقم است و مجموع آن چهل و پنج است که عدد آدم است که هم است و محبوب حق، یحبهم و یحبونه، و از یك تا پنج پانزده است که عدد حوا است و ارقام را ازطرف یسار نویسند.

حوا=۱۵=۱۲۳٤٥ و آدم=٤٥=۱۲۳٤٥٦۷۸۹

و اعداد تابشمار آدم نرسد مستعد قبول اعتدال وفقی نشود. لذا اولین مربع وفقی سه درسه است هکذا:

۶	۱	۸
۷	۵	۳
۲	۹	۴

و به چندین صورت دیگر نیز مربع پر می‌شود. حوا در ضلع ایسر قرار می گیرد که طرف وحشی مربع است ومجموع آن پانزده چنان که دیگر اضلاع وسطور مجموع آن‌ها سه برابر حوا است که آدم است.

یمین اقوی الجانبین است و موجود مفارق را با اضافت بـه طبیعت خواه به اضافت و تعلق تکمیلی و خواه استکمالی، نفس نامند. نخستین را نفس کل و دومین‌را نفس جزء و با قطع نظر ازاضافت، نخستین راعقل کل و دومین را عقل جزء نامند. و آدم مظهر عقل کل است و حوا مظهر نفس کل، فالمرأ أقوی من المرأة والرجال قوامون علی‌النساء.

مرحوم علامه شیخ بهـائی در مجلـد سوم کشکـول (ص۳۳۳ ط نجم‌الدولة) گوید: قال بعض اصحاب الارثما طیقی ان عدد التسعة بمنزلة آدم علیه‌السلام فان للآحاد نسبة الابوة الی سائر الاعداد، والخمسة بمنزلة حوا فانها التی تتولد منها مثلها فان کل عدد فیه خمسة اذا ضرب فیما فیه الخمسة فلابد من وجود الخمسة بنفسها فی‌حاصل الضرب البتة. و قالواقوله

تعالی طه اشارة الی آدم وحوا و کل من هذین العددین اذا جمع من‌الواحد الیه علی‌النظم الطبیعی اجتمع ما یساوی عددالاسم المختص به فاذا جمعنا من‌الواحد الی التسعة کان خمسة و اربعین وهی عدد آدم، و اذا جمع من الواحد الی الخمسة کان خمسة عشرو هی‌عدد حوا، وقد تقرر فی‌الحساب انه اذا ضرب عدد فی‌عدد یقال لکل من‌المضروبین ضلعاً وللحاصل مضلعاً. و اذا ضربنا الخمسة فی‌التسعة حصل خمسة و اربعون و هی عدد آدم وضلعاه التسعة و الخمسة. قالوا وماورد فی‌لسان الشارع صلوات‌الله علیه وآله من قوله خلقت حوا من‌الضلع الایسر لآدم انما ینکشف سره بما ذکرناه فان الخمسة هی‌الضلع الایسر للخمسة والاربعین، والتسعة الضلع الاکبر، و الایسر من‌الیسیرو هوالقلیل لامن الیسار.

آن بود کلام راقم، و این هم بیان این بزرگان تا چه قبول افتد؟

Eleven Persian Treaties

(Philosophy , Logic and Mysticism)

by

Hasan Hasan-Zadih Amuli

CULTURAL STUDIES
AND
RESEARCH INSTITUTE